عبد الرّزاق الحمّامي

الفكر الإسلامي في تونس

(1956-1987)





كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة

مركز النّشر الجامعي

الفكر الإسلامي في تونس

(1987 – 1956)

الفكر الإسلامي في تونس

(1956 – 1987)

عبد الرزّاق الحمّامي

مركز النشر الجامعي
كلية الآداب بمنوبة

2005

ص.ب 255 ـ تونس ـ ر.ا.ب. 1080.
الهاتف : 000 874 71 (216) الفاكس : 677 871 71 (216)

وكلية الآداب بمنوبة

ص.ب 2010 ـ منوبة تونس
الهاتف : 447 601 71 (216) الفاكس : 910 600 71 (216)

الإهداء

إلى روح من روتني معنى التضحية وحب الحياة والتسامح

إلى سيد أحمد وفاء وذكرى. . .

إلى علياء محرضتي أبدا على أن أكون أفضل مما كنت

تــصــــديـر

«إنّ القائمين بأمور الدّين من القضاء والفتيا والتّدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعـــظم ثروتهم (...) وهم لشرف بضائعهم أعزّة على الخلق وعند أنفسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه، حتّى ينالوا منه حظّا يستدرّون به الرّزق بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصّنائع الشريفة المشتملة على إعمال الفكر والتّدبير...»

من مقدمة **عبد الرّحمان بن خلدون**

ط، تونس،1993 ، ص474 .

«إنّ مسؤولية المؤسّسة الدّينيّة اليوم، نظرا إلى التّحولات المعرفية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الاسلامية والعالم عموما وإلى المزاحمة المفروضة عليها، أن تعيد النّظر في وظيفتها وسلوكها ومجال عملها، وذلك بأن تحاول وضع خطاب جديد منسجم يعتبر خصائص المعرفة الحديثة - وهذا هو معنى أن يكون الاسلام صالحا لكلّ زمان ومكان - وبأن تسعى إلى أن تكون سلطة أدبيّة فاعلة حين تتبنّى حاجات المسلمين إلى مزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة، لا أن تكون ذنبا من أذناب السّياسة توظفها حسب مشيئتها بعد أن جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلا رسميا يسيّره موظّفون لدى الدّولة»

من لبنات **عبد المجيد الشرفي**

ط، تونس،1994 ، ص83 .

تقديـــم

للإسلام في تونس وضع خاص يعسر على غير الذين يعيشونه من الداخل عقيدة وممارسة و/ أو ثقافة، وعلى غير الذين طالت معاشرتهم له وخبروه، أن يفهموه حق فهمه وان يقدّروا خصوصيته المستمدّة من تاريخه القديم والحديث ومن مكوّنات الشعب التونسي ذاته.

لقد نصّ دستور البلاد على أنّ الإسلام دين تونس، مثلما نصّ على أنّ العربية لغتها، من باب الإقرار بواقع سوسيولوجي لا يُمارَى فيه، هو أنّ الأغلبية المطلقة من التونسيين مسلمون، بل مالكيون مذهبا، أشعريون عقيدة وسنّيّون حتى في تصوّفهم، رغم وجود أقليات دينية ومذهبية محلية ليست هامة عدديا، مثل اليهود والأحناف والإباضية. وذلك ما ينأى عن اعتباره إمّا دين الدولة الرسمي. بكل ما يترتّب على الارتباط بين الدين والدولة من نتائج في مستوى التشريع كما في مستوى حرية المعتقد، وإمّا شأن لا يعني الدولة بتاتا كما هو الحال - نظريا على الأقل - في الأنظمة اللائكية.

ومن البديهي أنّ التونسيين يشتركون مع سائر الأمة الإسلامية في ما هو "النواة الصلبة" في الإسلام، فلا يحتاج هذا الأمر في الضمير والعقل التونسيين إلى دليل، ولا يقبل التونسي أن يكون انتماؤه إلى الإسلام موضوع مساومة ما، لكن لعلّ أبرز ما يميّز إسلامه في الآن نفسه عن أشكال التدين السائدة في محيطه المباشر، سواء في أقطار المغرب العربي أو في البلاد العربية الأخرى، ظاهرتان هما محلّ الكثير من سوء الفهم والتقدير، ونعني التسامح والتفتّح.

أمّا التسامح، في مدلوله الايجابي ومجرّدا من بُعد الاستعلاء، فمردّه أوّلا إلى موقع تونس الجغرافي بين حوضَي البحر الأبيض المتوسط وقُربها من أوروبا وإفريقيا والعالم العربي، ومردّه ثانيا إلى تركيبتها البشرية، إذ تعاقبت عليها منذ أقدم العصور الأجناسُ والأديان واللغات والحضارات، وكانت في أحيان كثيرة ملجأ آمنا للمضطهَدين بسبب معتقداتهم أو أفكارهم. ولا يمكن أن لا يخلّف هذا الواقعُ في نفوس أهلها القبولَ بالاختلاف وتنسيبَ آثاره سلوكا في الحياة يكاد يكون قارّا وعامّا، عاملا على انصهار الأفراد في المجموعة بدون عنف أو إكراه.

وأمّا التفتّح فإنّه راجع لا محالة إلى نفس الأسباب التي أدّت إلى شيوع التسامح، يُضاف إليها وعي "المثقفين" التونسيين، منذ أواسط القرن التاسع عشر بالخصوص، بضرورة التحديث والخروج من عصور الركود والتقليد. وهكذا ظهر العديد من الأعلام الذين كانوا منغرسين في بيئتهم ومطّلعين في نفس الوقت على ما جدّ في الغرب في شتّى المجالات من معارف ونُظُم واكتشافات واختراعات. فسعوا إلى أن يكون الدين مساعدا على "اللحاق بركب الحضارة" عوض ان يكون معرقلا للرقيّ والتقدم، ولم يخشوا مصادمة الآراء الجامدة والمسلّمات المتكلّسة.

إنّ ما يجدر التأكيد عليه في هذا الصدد هو أنّ المفكّرين التونسيين في القرنين الماضيين، وإلى اليوم، لم يتنكّروا قطّ للإسلام، بل كانت مواقفهم الجريئة نابعة من اقتناعهم الراسخ بأنّ التأويلات التاريخية للدين هي التي تحتاج إلى مراجعة، وأنّ الانخراط في العصر لا يتنافى والوفاء لمبادئ الدين الحنيف، أجل ! لم يتنكروا قطّ للإسلام، بل كان الدين مكوّنا أساسيا لهويّتهم، دافعوا عنه في مواجهة الحملات التبشيرية الشرسة التي بلغت ذروتها في المؤتمر الافخارستي الذي نظّم بالعاصمة التونسية في غمرة الاحتفالات بمائوية احتلال فرنسا للجزائر وخمسينية استعمارها لتونس، ولم يُثنهم في ذلك لا ضعف ردود الفعل المتوقعة لا محالة من بلاط البايات ولا – وهو الأخطر– سلوك بعض رموز المؤسسة الدينية المهادن. وهكذا كانت مقاومة الاستعمار مقاومة وطنية لم توظّف الشعور الديني

المتأصّل من باب الانتهازية بل من باب الإيمان بأنّه لا يمكن فصل مكوّنات الشخصية التونسية بعضها عن بعض، رغم أنّها في حاجة إلى بناء متواصل.

ولا شكّ أنّ الحصول على الاستقلال السياسي سنة 1956 مثّل منعرجا حاسما بالنسبة إلى وضع الإسلام في تونس، فقد كانت النخبة التي تولّت تسيير شؤون البلاد جامعة في الغالب بين تكوين عربي إسلامي أصيل وتكوين غربي عصري متين، وكان هاجسها الرئيسي بناء دولة منيعة يقطع فيها المواطنون مع عصور الخنوع والتواكل والطاعة العمياء، فضلا عن ضرورة توفير الرخاء المادي والتخلص من الفقر والمرض والجهل، عن طريق العناية بالاقتصاد والصحة والعمل على تعميم التعليم للذكور والإناث على السواء فليس غريبا أن يكون إصدار "مجلة الأحوال الشخصية" من أولى الخطوات التي بادر بها الحكم الوطني، استجابة للقيم الجديدة التي بدأت تترسّخ في المجتمع من ناحية، ومواجهة لأهم عرقلة في سبيل التنمية الشاملة الملحّة من ناحية ثانية. ولعلّ ما جاءت به هذه المجلة من أحكام تتعلّق بالخصوص بمنع تعدد الزوجات منعا باتّا، وبإقرار الطلاق أمام المحكمة بعد أن كان بإرادة الزوج وحده، وبتحديد سنّ أدنى للزّواج، وبتمكين الفتاة من حرية اختيار زوجها، قد أحدث ثورة عميقة حقيقية في التعامل مع أشكال المقدّس السائدة في العالم الإسلامي كلّه، سواء كان هذا المقدّس السائد في العالم الإسلامي كلّه، مشروعا أو وهميّا.

ومن الطبيعي أن تلفت هذه الإجراءات الجريئة الأنظار، وأن تنشأ عنها مواقف متباينة في الداخل والخارج، بين مؤيّد متحمّس ورافض مشنّع. ولعلّنا لا نجانب الصواب حين نعتبرها المحكّ الرئيسي لكلّ المواقف التالية من الإسلام في حدّ ذاته، ومن النظام السياسي التونسي، وحتّى من التونسيين عموما. فقد استغلت الحركةُ الاسلاموية، في سعيها إلى الحكم عن طريق الشعارات المتلبّسة بالدين، تحديث النصوص القانونية المتعلقة بالأسرة لتعارض النظام القائم، قبل أن تتبيّن مدى تشبّث الشعب التونسي، رجالا ونساء، بما وفّرته هذه النصوص القانونية من كرامة للمرأة وتوازن للأسرة، فتضطرّ إلى التراجع عن معارضتها إياها وتعتبرها

من قبيل الاجتهاد المحمود. كما لم تنفك الأصوات المتاجرة بالدين في البلاد العربية، وفي شبه الجزيرة بصفة خاصة، تهاجم النظام التونسي وتنسب إليه معاداة الإسلام، بل قد بلغ الأمر ببعضهم إلى التصريح في بعض الفضائيات الباثّة لخطاب رجعيّ متخلّف في الشأن الديني بأنّه لا إسلام البتّة في تونس (كذا) بسبب الميزة الطليعية لأحكام الأسرة فيها.

ولم تكن هذه الخلفية خافية على الأستاذ عبد الرزاق الحمامي وهو يدرس الإسلام في كتابات التونسيين ودراساتهم من 1956، تاريخ الاستقلال، إلى 1987، سنة إزاحة بورقيبة عن الحكم. فلقد كانت هذه العقود الثلاثة ثريّة بالإنتاج في الحقل الإسلامي مثلما كانت ثريّة بالتحوّلات في شتى الميادين، وليس أهون هذه التحوّلات ارتياد الفتيات المدارس كإخوانهنّ، ونزع النساء للحجاب عنوان منزلتهم الدونية، وخروجهن إلى الحياة العامة بعد أن كنّ محصورات بين الجدران، أي تمتّعهنّ باستقلالية ماليّة تحفظ كرامتهن، ومشاركتهن في الدورة الاقتصادية العامّة، لا سيما وقد مكّنتهن برامج الرعاية الصحيّة وتنظيم النسل من الطاقة التي كانت من قبل مهدورة بالمرض والإنجاب المتتالي. لذا كان من الضروري فحص الصورة التي يحملها عدد كبير من الأشقاء ووسائل الإعلام، وحتّى المعارضون ذوو الميول الاسلاموية في الداخل، عن الإسلام في تونس طيلة هذه الحقبة الزمنية الفاصلة، وتبيّن مدى وفاء هذه الصورة لواقع الدين كما يتجلى في كتابات أبنائه.

هكذا حظيت الاتجاهات الرئيسية في طرق مختلف القضايا ذات الصلة بالفكر الإسلامي باهتمام الأستاذ الحمامي، فحلّل ما جاء في الدراسات التقليدية والرسمية من كتابات متعلقة بالنصوص التأسيسية وبالنصوص الثواني، في الفقه وعلم الكلام وتاريخ الإسلام، ومن كتابات متعلقة بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، ثم بالحوار الإسلامي المسيحي، ودرس ما ورد في الكتابات الاسلاموية التونسية حول برامج التعليم، وفوضى التخطيط، والمرأة، ليستخلص مدى واقعية الفكر الاسلاموي ومثاليته سواء في اتجاهه الغالب أو في إنتاج "اليسار الإسلامي" أو "الإسلاميين التقدّميين".

إلا أنّ المؤكّد لدينا هو أنّ القارئ لن يكتشف خصوصية الفكر الإسلامي في تونس وطرافته وإسهامه المتميّز في تحيين الفكر الإسلامي عموما وفي إغنائه، من خلال هذه الأصناف من الدراسات، بقدر ما سيكتشف هذه الخصال من خلال ما سمّاه الباحث "الدراسات الحداثية"، وهي دراسات تنتمي إلى اختصاصات متعددة، منها التاريخي ومنها القانوني، ومنها الفلسفي، ومنها الاجتماعي، ومنها الحضاري، على تفاوت بينها من حيث الكمّ ومن حيث الأهمية.

ونحن ، إذ أتيحت لنا فرصة الإشراف على هذا العمل عندما كان رسالة دكتوراه دولة، ونتشرّف بتقديمه منشورا، يحدونا الأملُ في أن نراه يحظى بما هو جدير به من توزيع على نطاق واسع حتّى يرفع، بما فيه من معلومات موثّقة وغزيرة ، بعض الغبن عن الجهود الفكرية التونسية المعاصرة، الرائدة والوريثة لتيّار إصلاحي عريق، ولكن لا يعرفها مع الأسف سوى النزر اليسير من الباحثين، فضلا عن عموم القراء شرقا وغربا.

عبد المجيد الشرفي

المقّدمة

إنّ المتأمّل في نصوص الفكر الإسلامي الحديث يقف على إنتاج غزير متعدّد المضامين، متنوّع الاتّجاهات ومختلف المشارب حدّ التّناقض ومردّ ذلك نوعية القضايا المدروسة وطبيعتها وعلاقتها بالواقع وشروط اللحظة التّاريخية وخصوصيّة المكان وهي أيضا على علاقة بمرجعيّات صاحب النصّ وموقفه العقدي والإيديولوجي من جهة ثانية وبمدى حذقه للمناهج المتداولة في التّحليل العلمي أو إعراضه عنها والاكتفاء بالنّفس الإيماني.

وبحكم انتماء تونس إلى الفضاء الإسلامي فقد بدا لنا من الوجاهة بمكان تصويب النّظر إلى الفكر الإسلامي فيها والبحث في محدّداته وتجليّاته ومميّزاته وكيف عالج التّونسيون موضوع الإسلام في كتاباتهم ودراساتهم في ما بين 1956 و 1987 ذلك أنّ مبدأ الحفر في كلّ ما له علاقة بالإسلاميات في تونس يشغلنا وما يزال وأوليناه جانبا كبيرا من العناية في كلّ دراساتنا السّابقة[1] وهذه المرحلة بالذّات اقترنت بنظام سياسي واقتصادي متعدّد التّجارب طبع المنظومة الثّقافية السّائدة بعلامات معيّنة جعلت الفكر الإسلامي فيها خاضعا بدوره لقانون التأثّر والتّأثير، فالفكر كما هو متعارف عليه نتاج فئات اجتماعية تشكّل وعيها في ظلّ نظم خاصّة حكمت على فكرها بأن يكون على تلك الصّورة دون غيرها من الصّور.

إنّ البحث في «الإسلام في كتابات التّونسيين ودراساتهم» قادنا إلى محاولة تحديد طبيعة الفكر الكامن فيها والدّال عليها وضبط آلياته وأبعاده وعلاقته بالنّسق العام للفكر الإسلامي في العصر الحديث، إنّه فكر نابع من عقيدة وتابع لتصوّر ما للوجود وللفرد وللمؤسّسات بشتّى أنواعها في مكان محدّد بحدّ جغرافي (تونس) وجنسي

[1] من قضايا الفكر الديني بتونس، المجتمع التونسي من خلال مجلّة إبلا IBLA، المرأة بين الحقيقة والتّأويل .

(عرب) وفي زمان التبس بأحداث خاصّة تميّزه عن مرحلة أخرى، فسنة 1956 كانت سنة انتقال من نظام إلى آخر وخروج من طور الحماية / الاستعمار إلى طور الاستقلال، كما أنّ سنة 1987 هي سنة تحوّل بلغ فيها الحكم الفردي الفاعل في المؤسّسات نهايته ليبدأ حكم بشّر بأنه حكم القانون والمؤسّسات، وهي السّنة التي بلغت الأزمة فيها بين حركة «الاتجاه الإسلامي»- وهو من الأصوات المعبّرة عن تصوّر ما للإسلام– والنّظام الحاكم ذروتها وكانت من الأسباب المباشرة لاستعجال تغيير قيادة النّظام.

وقد ظلّ الإسلام في تونس سواء في مجال الفكر أو الممارسة محورا ثابتا على امتداد مختلف التّجارب السّياسية باعتباره مكوّنا مركزيا من مكوّنات هويّة المجتمع التّونسي على مرّ التّاريخ وقد تمّ توظيفه باستمرار في جميع المستويات مثل ترميز الوجود البشري أو عند تجييش الاحتجاج الاجتماعي وثورة الكفاح المسلح ضدّ الاستعمار أو لمعارضة النّظام القائم فيما بعد على اعتبار أنّه متذيّل للغرب والامبريالية، كما وظّف السّائس الدّين من جهته لتبرير الوضع القائم عن طريق قنوات الإسلام الرّسمي، وسوّغ به السّلطات القائمة حسب الفترات التّاريخية والثقافية.

إنّ مرحلة الخمسينات حقّقت سواء في تونس أو في العالم العربي جملة من التّحولات نشأت عن الاستقلال وظهور الدّولة الجديدة التي لم تغضّ الطّرف عن العامل الدّيني واتخاذ موقف منه في مشروعها الحداثي، ولقد تمتّع بعض الزّعماء التّاريخيين مثل الحبيب بورقيبة (1903-2000) بمشروعية ومصداقية كافية لخوض إصلاحات اجتماعية جريئة في زمنها، فقد عالج قانون الأحوال الشخصية (تعدّد الزوجات والطّلاق خاصّة) وناقش حتّى الشعائر الدّينية كصوم رمضان وغيّر بنية العائلة ونمطها بحلّ الأحباس وفرض نمط العائلة النّواة وأردف ذلك بإبطال المحاكم الشرعية ووحّد القضاء وألغى التّعليم الزّيتوني وأدمجه في التّعليم العام. لقد كان متشبّعا من النّاحية الثقافية بمبادئ الجمهورية الثالثة في فرنسا ومؤمنا بضرورة فصل الدّين عن الدّولة أي إقرار مبدإ الدّولة العلمانية فهمّش أو قلّص كلّ ما يتعلّق بالثقافة الدينية للمجتمع دون الطقوس والشعائر والعبادات، ممّا جعل الثقافة الدّينية للمجتمع التّونسي

بيد مؤسّسة الإسلام الرسمي المتضامنة مع رجل السّياسة والمعبّرة عن كلّ اختياراته، فقد تمّ الفصل الواضح بين الفضاء الخاصّ بممارسة الدّين والثقافة الدّينية من جهة والفضاء العام لممارسة الحياة المدنية والاجتماعية والسّياسية من جهة أخرى، وهو ما يؤكّد أنّ بورقيبة كان يفكّر ضمن إطار النّموذج الفرنسي الذي يحرص على حصر الدّين وحشره في الحياة الخاصّة للمواطن فقط بعيدا عن المجال العام والفضاء العام للمجتمع المدني الذي تسيطر عليه الدّولة، ولذلك اعتبر رموز الإسلام والعلماء طائفة معطّلة لمشروع تحديث بنى المجتمع وهياكله وجاذبة بشدّة إلى الرّجعية والتّخلّف فقضى على أيّ دور لها في المجتمع وسحب منها حتّى نفوذها الرّمزي وعوّضتها الدّولة في توجيه المواطن ورعاية كلّ ما يتعلّق به دينيا ودنيويا. وقد أنشأت هذه المواقف جدلا في أوساط النّخبة التّونسية بدت علاماته منذ الجلسات الأولى لمناقشة فصول الدّستور في المجلسي القومي التّأسيسي وكان الصّراع شديدا حول اعتبار تونس دولة مسلمة أو دولة إسلامية[1] وهو صراع دال على وجود اتجاهين على الأقلّ ونزعتين مختلفتين في تمثّل الإسلام ودوره ووظائفه في الحياة وفي موقعه ضمن الدّولة الحديثة وسياستها، وهو اختلاف يستبطن الفرق في طريقة الإدراك المختلفة للواقع الاجتماعي والثقافي من قبل الطّرفين. ولئن أفضى الصّراع إلى غلبة كتلة الحداثيين على كتلة التّقليديين فأصبحت تونس دولة دينها الإسلام ولغتها العربية فإنّ توافقا ضمنيا حصل بين القيادة السّياسية والنّخبة المثقّفة ثقافة حديثة من أجل فرض نموذج سياسي - اجتماعي على تونس بعد الاستقلال يتأسّس على العلمنة والإصرار عليه ورفض إجراء أيّ تصحيح أو تعديل عليه إلاّ عند الضّرورة القصوى والتّهديد بالانفجار الاجتماعي والانتفاضة، ولئن تقلّبت اختيارات الدّولة الاقتصادية من الاشتراكية ونظام التعاضد أو «الاشتراكية البورقيبية» إلى النّظام الرأسمالي والتّوجه الليبرالي فإنّ جوهر الرهان على العلمنة لم يتغيّر وظلّ طابعه قائما، وقد ولّد هذا التّوجه إلى جانب إصرار الدّولة على سياسة الحزب الواحد والخضوع لمشيئة «المجاهد الأكبر» نوعا من الغليان

---

[1] راجع بوقرّة عبد الجليل، المجلس التّأسيسي (1956-1959)، شهادة كفاءة في البحث، مرقونة سبتمبر 1986.

الصّامت لجيل ولد بعد الخمسينات، كبر في لحظة حروب التّحرير والاستقلال وما رافقها من أمل وطموح ثمّ كان شاهدا على خيبات مريرة ناتجة عن اختيارات اقتصادية وسياسية فاشلة وعن هزيمة 5 جوان 1967 وعن تراجع الأمّة العربية الكبرى وحلم الوحدة وعن إلغاء الحريّات والازدراء بحقوق الإنسان وتنامي المطامع الامبريالية واستمرار مشروع التّنمية التي نجحت بقدر ما ولكنها ساهمت في زعزعة القيم التّقليدية وهي في حدّ ذاتها من أشدّ الأخطار إذا لم يرافقها إيجاد البديل المعقول. وقد خلّف ذلك فراغا في ظلّ البطالة والنّزوح والنّمو الدّيمغرافي وسوء توزيع الثّروات ولم يكن التّقدم الحاصل في مجال الصحّة والتّعليم والنّقل كافيا لتعويض ما أصاب الإنسان من أضرار نتيجة تدمير البنى التّقليدية الأخلاقية والاجتماعية والزّراعية :تغيّر نظام القرابة والقواعد المحدّدة لتوزيع الثّروات وتنظيم الرّزق وتغيّر استراتيجية الزّواج وكلّها قيم تقليدية موروثة خلع عليها الإسلام صفة التّقديس تقريبا ورسّخها أسسا تقوم عليها بنية المجتمع والحقيقة أنّ هذه التّحولات الكبرى قد شملت كلّ المجتمعات المنخرطة في الحداثة وبدرجة ما. فرجل السّياسة كان همّه «استيراد» النموذج الحداثي، أو الفرنسي تحديدا وتطبيقه جاهزا على المجتمع التّونسي دون تمهيد أو تعديل يجعله يتلاءم مع الواقع الجديد فضلا عن سعيه إلى تشكيل الوحدة الوطنية اعتمادا على عنصر واحد من عناصر الأمّة، فتبنّى صوتا واحدا من أصواتها وألجم سائر الأصوات الأخرى، فليس غريبا أن تتحرّك الكتلة الصّامتة التي وجدت الإسلام حلاّ لسدّ الفراغ الإيديولوجي الذي عاشته واتخذته مبدأ للمعارضة والتمرّد، ومهما استطاع الخطاب السّياسي منذ الاستقلال «النّجاح» - على حدّ زعمه - في إحلال المشروعية الإيديولوجية والسّياسية محلّ الخطاب التّيولوجي الذي كان يخلع المشروعية على الخليفة ونظام الخلافة ماضيا فإنّه لم يتوقّع أن تنشأ المعارضة للنموذج الذي اختاره من الإسلام مجدّدا ووفق تصوّر مجموعة له يختلف كليّا عن تصوّره.

إنّ سنة 1956 في تونس شهدت بداية حكم الدّولة الحديثة، راعية مشروع التّنمية وقد اتخذت من الإسلام موقفا صريحا في سياق رهانها على العلمنة ولئن لم تناد بإقصاء الدّين تماما فإنها طرحت تصوّرا معينا له يقوم على الاجتهاد وإعمال العقل وتوظيف

الدّين من أجل تحقيق نجاح التّنمية في جملة ما وظّفته من وسائل ولذلك كان تقبّل العلمنة في المجتمع نتيجة حتميّة أخذت أرضيتها تتهيأ منذ مرحلة ما قبل الاستقلال وقد لعب التّعليم الصادقي دورا هامّا في ذلك تدعّم بإصلاح التّعليم سنة 1958 غير أنّ ما أحدثه محمد مزالي من تحوير زرع بصفة ديماغوجية بذور الانغلاق على الأنماط التّقليديّة، لكن القرارات الجريئة سبقت إعداد الظروف الملائمة كما ينبغي ولم تمنع من ظهور المعارضة في ما بعد، رغم ما حقّقه المجتمع بفضل هذا الاختيار من مكاسب، وهذا ما دعانا إلى الوقوف بحدود البحث زمنيا عند سنة 1987 وقد بلغت المعارضة الدّينية فيها حدّا جعلها من أبرز الأسباب المؤدّية إلى تغيير قيادة النّظام.

وبما أنّ الظاهرة الدّينية تمثّل أحد أبعاد الإنسان والمجتمع فإنّه لا يجوز الاستهانة بها أو الانصراف عن دراستها بحجّة «التّقدم » أو «التّقدميّة» أو بحجّة الخوف من تهمة «الانتماء إلى جمعية غير معترف بها»، ومن الأحكام الجاهزة التي كانت تتردّد باستمرار حول علاقة دولة الاستقلال بالإسلام، أنّها قضت عليه وكرّسته لفائدة سياستها وألجمت كلّ أصوات المعارضة وضمّت إلى إيديولوجيتها طائفة من العلماء الرّسميين آثروا السّلامة - ولم يخل عصر أو نظام من هذه الطائفة - ومثل هذا الحكم كان من بين الأسباب الموضوعية التي دعتنا إلى النّظر في «الإسلام» خلال الحكم البورقيبي وسبر مدى صحّته أو نسبيّته بالرّجوع إلى كتابات التّونسيين ودراساتهم، وهل كان الإسلام مجرّد وسيلة اعتمدت بصفتها قوّة رمزيّة اجتماعية - تاريخيّة لتحريك الجماهير وتوجيهها نحو أهداف سياسيّة محدّدة، خاصّة وأنّ همّة عديد الباحثين تعلّقت بتاريخ تونس وآدابها وأعلامها ولم ينكبّ بحث على النّظر في رصيد الفكر الإسلامي في تونس قديما أو حديثا من وجهة نظر تحليلية نقديّة، فقد عني الدّارسون التّونسيون بالإسلام وعلومه وتاريخه وتراجم أعلامه ورصد بعض علامات الظاهرة الدّينية وتعمقوا في قراءة تراث إفريقية وغرب العالم الإسلامي وتطرّقوا إلى المفاهيم وإلى بنية العقل الإسلامي وإلى الإسلام والعلمنة الخ. وهو ما وفّر رصيدا فكريا محترما، يختلف عمقا وبساطة وتجديدا وطرافة ولكنّه لم يحظ في حدود ما أطلعنا عليه بدراسة تأليفيّة، تبوّب فروعه وتسبر أغواره وتحدّد من خلال التّفكيك والتّركيب

والاستنتاج أبرز خصوصياته وتؤطّره في سياق النّسق العام للفكر الإسلامي في العصر الحديث.

إنّ غزارة المدوّنة جعلتنا نقف عند المؤلّفات والكتابات والدّراسات النّموذجية التي تمثّل إسلام الأغلبية السّني المالكي، فوحدة المذهب ظاهرة هامّة في تاريخ الإسلام في تونس رغم توفّر المدوّنة التّونسية على حالات استثنائية[1] وقد تجاوزنا ما نشر في الصّحف السّيارة نظرا إلى كثرته وقلّة فائدته العلمية ووقفنا منه على بعض الدّراسات لقيمتها وعزوف أصحابها عن نشرها في مصادر أخرى وعدنا إلى أهمّ المجلاّت الإسلامية مثل جوهر الإسلام والمعرفة ومجلّة15-21 .

وقد كانت وفرة النّصوص من أبرز العوائق التي اعترضتنا في البداية فأيّها جدير بالدّراسة وأيها يعتبر ثانويا؟ ولحسم العائق قرّرنا اختيار أشدّها تمثيليّة للمحور المدروس أو القضية التي اخترنا تحليلها بحيث تكون أكثر دلالة من غيرها على تحديد موقف الدّارس من الإسلام وما يمكن أن يكون قد حقّقه من نتائج طريفة على مستوى الفكر الإسلامي الحديث بوجه عامّ.

أمّا العائق الثاني وكان محلّ جدل علمي فورد حول أفضل المناهج المتوخّاة في هذا البحث ولعلّ طبيعة المادّة ونوعيتها هي التي وجّهتنا إلى الالتزام بالمنهج المونوغرافي على ما فيه من علّة، لكنّنا لم نكتف لمحاصرة المادّة بمجرّد الوصف وإنّما بوّبناها في عناصر ومحاور تضمّنت التحليل والنّقد والاستنتاج، وأفردنا كلّ فصل بخاتمة على حدة، تضبط خلاصة الاستنتاجات وتحدّد علامات الطرافة أو الإخفاق.

ولعلّ العائق الثالث معنويّ أكثر منه ماديّا وسببه المرحلة التّاريخية التي اخترنا للدّرس، فهي مازالت قريبة منّا وتفاعلاتها التّاريخية حيّة فينا وامتدادات أحداثها ماثلة في واقعنا الرّاهن كما أنّ حرج التّعامل مع نصوص أعلامها بعضهم ممّن درّسنا وساهم في تكويننا المعرفي أو ممّن تربطنا بهم علاقات علمية ومهنيّة، دفعنا إلى توخّي أقصى سبل الحياد والتزام الموضوعية في أحكامنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، فلسنا طرفا في

---

[1] راجع مثلا الشابي علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة ودرس فيه الشيعة والخوارج والجعبيري فرحات، نظام العزابة عند الاباضية الوهبية في جربة، شهادة كفاءة تونس 1971.

القضايا المطروحة وإنّما مجرّد دارسين لها، وقد ازداد حرجنا عند النّظر في نصوص حركة «الاتجاه الإسلامي» التأسيسيّة، إذ وجدنا صعوبات في الحصول عليها نظرا إلى علاقتها الصدامية بالنّظام السّياسي واعتبار كتاباتها من المناشير المحضورة حتّى لأغراض علميّة أكاديمية، وقد أفدنا ممّا سمح بنشره قانونيا في ما بين 1987 و 1989 وألغينا من دائرة اهتمامنا أدبيّات «حزب التّحرير» في تونس لانشغالها عن الكتابة والتّنظير بالبعد الحركي وتشبثّها بشعارات بالية مثل «تكفير المجتمع» أو الدّعوة إلى إقامة «نظام الخلافة الإسلامية» من جديد...

إنّ تحديد طبيعة تعامل الدّارسين التّونسيين مع الإسلام في المرحلة المذكورة والبحث في علاقة النّصوص بالواقع الذي أنتجها، إذ لا يمكن لتاريخ الفكر أن ينفصل عن التّاريخ الاجتماعي، والكشف عن البنى التي تأسّس عليها وربط ذلك بمرجعياته وجذورها هو بعض ما رمنا تحقيقه، فالنظر في النّصوص اقتضى البحث في التكوين الفكري لأصحابها وحدود مرجعياتهم الثقافية، فنحن أمام نمطين من المفكّرين الإسلاميين : جيل الزّيتونة قديما وحديثا وجيل مخضرم عاش جانبا من الاستعمار ثم الاستقلال وكانت ثقافته مزدوجة ومنه ظهر الدّارس الحداثي للإسلام وعلى يده طرأت مناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة الإسلام وأولى في عمله الشروط التّاريخية المتحكّمة في الإنتاج الفكري قيمة بارزة، فقد كان للعوامل الاجتماعية والتاريخيّة دور هامّ في تشكّل الأفكار وتطوّرها وهو ما جعل الدّراسات والكتابات موضوع بحثنا على علاقة متينة بالعوامل الاجتماعية والتاريخية والسّياسية التي أنتجتها أو ساهمت في تطوّرها وظلّ التساؤل قائما يبحث عن إجابة : كيف تعامل التّونسيون مع الإسلام في كتاباتهم ولماذا وما الطريف أو الجديد في بحثهم؟ وهل اكتفوا بتكرار نموذجي لما هو متداول في الفكر الإسلامي الحديث أم كانت لهم بصمة خاصّة سواء في مستوى معالجة القضايا والإشكاليات أو في مناهج التّفكير وأساليبه وهل أنجزوا خطابا مغايرا متطوّرا؟

ولئن كان الشكّ لم يخامرنا بشأن وجود فكر إسلامي في تونس في هذه المرحلة خلافا لما ذهبت إليه بعض الأحكام الانطباعية المتسرّعة وهي مستوحاة من نقد الخطّ العلماني للدّولة. فإنّ خصوصيّاته ومميّزاته كانت مدار بحثنا، وقد انتهينا إلى تحديد

علاقته بالنّسق العام للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وتجلّت الفوارق بينه وبين نظيره في سائر البلاد الإسلامية. مع الاشتراك قطعا في بعض العناصر - سواء في المحتوى أو في طرائق المعالجة- انطلاقا من المذهب السّائد إلى المعطى الاجتماعي والسّياسي والثقافي والجغرافي، فانتشار المذهب المالكي في تونس وتغلغله لا ينبغي أن يغفل عند التّحليل وتفسير مواقف العلماء الرّسميين من السّياسة ومناصرة إيديولوجيتها «الوطنية»، وكذلك أيضا موقع تونس من أوروبا جغرافيا وازدواجية ثقافة جانب هام من الدّارسين واكتسابهم أكثر من لغة، ثمّ ليس من الغريب في شيء أن تظهر إلى حدود سنة 1987 مؤلفات إسلامية تقليدية في تونس عندما ندرك الحضور التّاريخي لمؤسّسة جامع الزّيتونة والمتجذّر في وجدان المسلم التّونسي ومرجعيّته الثقافية.

لقد كان الكمّ الهائل من الكتابات والدّراسات دافعا كما أسلفنا إلى انتقاء ما هو وظيفي أكثر من غيره وقد كشف النّظر عن مفارقات لا بدّ من التّمييز بينها، من ذلك ضرورة الفصل بين مؤلفات خرّيجي الزّيتونة ودراساتهم ومن انخرط في سلكهم من أساتذة الكليّة الزّيتونية للشريعة وأصول الدين وطلبتهم (الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، التّهامي نقرة، علي الشابي...) ومؤلفات أساتذة الجامعة التّونسية في اختصاص الإسلاميات وبحوثهم (محمد الطالبي، هشام جعيط، عبد الوهاب بوحديبة، عبد الباقي الهرماسي، سعد غراب، عبد المجيد الشرفي...) ودراسات الحقوقيين (السّاسي بن حليمة، محمّد الشرفي، عياض ابن عاشور، علي المزغني...) دون إغفال اتجاه ثالث وما يمثّله نصّه من التباس بمعطيات إيديولوجية صرف استقطب موضوع «الهويّة» في جملتها ومثّله مؤسّسو حركة «الاتجاه الإسلامي» والمنشقّون عنها في ما يعرف بـــ«الإسلاميين التقدّميين».

فدراسات الاتجاه الأوّل تخصّصت أو كادت في علاج كلّ ما له علاقة بالإسلام وأصوله ومدارسه الفقهيّة طارحا حلولا لا تخرج عن دائرة الدّين لكلّ ما يحدث من مشاكل مقتصرا على مرجعيات دينية وعلى آليات تقصي كلّ ما ليس من منظومتها، تتعالى على التّاريخ وتقدّم النصّ على العقل والوحي على التّاريخ، فتجدّف في اتجاه الفضاء العقلي للقرون الوسطى، والحقيقة أنّ إنتاج هذا الاتجاه وإن كان يوحي في

ظاهره بانبعاث الإسلام الكلاسيكي إلاّ أنّه لم يرق إلى مستوى أعلام ذلك الإسلام مثل ابن رشد أو الغزالي مثلا فضلا عن كون العلوم الأساسية المبلورة أثناء المرحلة الكلاسيكية سقطت في ساحة الإهمال وانقرضت عديد الاختصاصات في العصر الحديث مثل علم الفرائض وتوزيع نصاب المواريث... كما أنّ الموقف من الفلسفة والمعتزلة في الجامعة الزّيتونية وهي لا تختلف في ذلك عن كليات الشريعة في العالم الإسلامي مثلا يؤكّد انتصار النصّ على العقل ويبرّر عجز العقل الإسلامي الحديث في الزّيتونة عن إنتاج تفكير نظريّ والوقوف عند التعميمات والتّبسيطات وجيشان العاطفة والانفعال والتّشبث على أقصى تقدير بأطروحات الفكر الإصلاحي في القرن التّاسع عشر.

وقد وسمنا هذا النّوع من الدّراسات بالتّقليدية والرّسمية دون استهجان أو ازدراء لأنّ طبيعة المواضيع التي درسها أصحابها وأسلوب معالجتها هو الذي فرض هذا النّعت خصوصا وأنّهم يتمتّعون بوحدة المدرسة والمذهب ويتّفقون في التّعبير عن خصائصها التّقليدية، وقد كانت موضوع الباب الأوّل من بحثنا إذ محّضناه للإسلام في الدّراسات التّقليدية الرّسميّة أي دراسات الباحثين المنتمين إلى المؤسسة الزيتونية بالدّراسة فقط أو بالدّراسة والتّدريس سواء قبل اندماج التّعليم الزيتوني في التعليم العام أو بعده عند بعث الكلية الزّيتونية للشريعة وأصول الدين وقد اندرجت دراساتهم في البداية ضمن ما اصطلحنا عليه «بالإسلام المعارض» وقد نقد أصحابه مجلّة الأحوال الشخصية وسائر الإصلاحات ذات العلاقة بالدّين (التّعليم الزيتوني، الأوقاف، المحاكم الشرعية) ونشأ خلافا له «إسلام معاضد» اختار خدمة إيديولوجيا الدولة وأطروحاتها ومثّل المشرّع الرّسمي والمسوّغ لكل الاختيارات السّياسية من وجهة نظر الدّين وإن بلغ الأمر أحيانا ضربا من التعسّف كاعتبار المسلم المعارض للتّقشف أيام تجربة التّعاضد في تونس كافرا !إضافة إلى كتابات بعض رجال السّياسة وهي ذات طابع رسمي يعبّر عن وجهة نظر معيّنة في الإسلام ومدى إمكانية توظيفه لصالح الإيديولوجية السياسية وأهدافها.

وإلى جانب الخطابين المعارض والمعاضد لاذ بعض الزيتونيين بالتّراث يحقّق نصوصه في ضوء ما له علاقة بتونس أوّلا وبالمغرب العربي ثانيا لإثبات رسوخ قدم علماء تونس في البحوث الدّينية وتأكيد مبادرات إفريقية في الفضاء الإسلامي، فضمنوا بذلك للمؤسّسة الزّيتونية تواصل الإشعاع وقد تحوّل أقطابها ثمّ تلاميذهم في إطار الكلية الزيتونية إلى قيّمين على كلّ ما له علاقة بالنصّ الدّيني فتنوّعت دراساتهم لقضايا النصّ وما يتبعها من كتابات فقهيّة وتشريعية غلب الوصف وإعادة التصنيف عليها وتداخل فيها النّفس الإيماني الحجاجي بما هو علمي مركّز، ولا يكاد الباحث يميّز في هذا الصّنف من الدّراسات والكتابات سوى ما أنجزه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور سواء في ضبط مقاصد الشريعة الإسلامية أو في مشروعه لتفسير القرآن فقد ظلّ وفيّا لكلّ شروط المدرسة السّلفية مع التّوصل إلى بعض الاجتهادات التي لم يسبق إليها في رصيد الفكر الإسلامي الحديث عموما، دون اللجوء إلى التّوفيق الفجّ أو الحرص على إسقاطات أكره غيره عليها مجاراة لما كانت السّياسة تحرص عليه من تقريب لمقاصد النصّ الديني إلى مقولاتها واختياراتها الرّسمية.

ولئن اهتمت دراسات الإسلاميين التّقليديين بالنصّ وما نشأ عنه من علوم دينية فإنّها لم تنقطع عن الواقع تدرس قضاياه وتبحث عن حلول لما تردّى فيه المجتمع الإسلامي عموما وبتونس خصوصا من مآزق كالتّخلف والركود الحضاري، غير أنّ جلّ دراساتهم في هذا الإطار لم تسلم من التأثّر بما توصّل إليه أقطاب السّلفية في العصر الحديث سواء من جهة تمثّل القضايا وطريقة عرضها أو من جهة الحلول المقترحة، فأقصى ما أجمعوا عليه أنّ الأزمة حاصلة وأنّ سببها العزوف عن الدّين والتّهاون بالعقيدة، وبناء على ذلك فإنّ الحلّ يكمن في الرّجوع إلى الإسلام جملة وتفصيلا وهو ما أوقعهم في مأزق الواقع المثالي أي واقع نصّي يستمدّ حلول الراهن والمستقبل من الماضي السّعيد أو صورته التي وصلتنا، وقد دفعتهم هذه النّزعة الإحيائية إلى التّبرم بالقوانين الوضعية وبمجتمع المؤسّسات، فأجمعوا صراحة أو ضمنيا على إعادة الاعتبار للتّشريع الإسلامي وتطبيقه في المجتمع وخاضوا في محاولات توفيقيّة، موءودة قبل نضجها، لعدم تقديرها لقيمة التّحولات الاجتماعية

والتّوازنات الإستراتيجية في العالم. وقد وقف جلّهم موقفا مزدوجا من الغرب فهو العدوّ الكافر الذي يجب نبذه ومعاداته بسبب ما يروّجه من إيديولوجيات إلحادية كالشيوعية والعلمانية والوجودية خاصّة، وهو في نفس الوقت المثال الأرقى للتقدّم والتّطور والنجاحات العلمية والتطور التكنولوجي والسّيطرة على الطّبيعة وثرواتها وذلك ما يمكن «اقتباسه» أو استخلاص «رحيقه» مع المحافظة على جوهر الإسلام وأخلاقه. هذا وقد استأثرت الأخلاق بعناية كلّ الدّارسين للواقع من التّقليديين وانتهوا إلى أنّ النّجاة في الأخلاق الإسلامية، التي حققت في الماضي ازدهار «الأمّة» فكيف تعجز عن تحقيق ذلك في العصر الحديث ؟ ولا شك في أنّ هذا التّصور أسير منطق «لا يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به أولها».

وإذ حاول بعض الدّارسين الإسلاميين التّقليديين وضع معالم عامّة للثقافة الإسلامية المطلوب تطبيقها في المجتمع ورغم عنايتهم بالإنسان (المرأة والشباب خصوصا) فإنّهم أبدوا قصورا واضحا في تمثّل العامل الاقتصادي ودوره في الحياة ومدى تأثيره في الإنسان ومحيطه ذلك أنّنا لم نسجّل على امتداد المرحلة المدروسة اهتماما بالاقتصاد عند الدّارسين التّونسيين إلاّ في مناسبة واحدة سنة 1976 وفي ندوة بعنوان «النّظام الاقتصادي في الإسلام» لم تسمح الظروف بتدوينها والتوثيق لها خلافا لندوات أخرى تمّ طبعها. ولعلّ السّمة العامّة للإسلام في دراسات التّونسيين وكتاباتهم هي تنوّع وجهات النّظر حوله وتشتّتها بل تناقضها أحيانا رغم خضوعها عموما لما هو سائد في الفكر الإسلامي الحديث من توجّهات كبرى، حيث بدا التّأثّر بكلّ من جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده وحسن البنّا وأبي الأعلى المودودي وسيّد قطب، فضلا عن تراكمات الثقافة الإسلامية التّقليدية وبنفس الدّرجة ولم يتميّز أيضا إلاّ محمد الطّاهر ابن عاشور بتمركزه في عمق السّلفية وهو يعالج أصول النظام الاجتماعي في الإسلام وسعيه مع ذلك إلى الاجتهاد والطّرافة ما استطاع وقد حاول نقد غيره من العلماء المتقدّمين وتصـويب بعض أحكامهم، لكنّ هذه النّزعة النّقدية بالذات لم تتوفّر عند غيره مـن الدّارسين التّونسيين التّقليديين الذين بالغوا في البكاء على أطلال الماضي السّعيد، وتداخلت عند بعضهم مشاريع إصلاح المجتمع بالخطابة والعواطف الجيّاشة

التي لا يلبث أثرها أن يزول بزوال مناسبتها، أو لا يتعدّى حدود الظّرفية السياسية التي أملتها.

لكن هذا الفكر التّقليدي لا يعدم بعض الخصوصيّات من ذلك أنّه رغم ارتباطه بالفكر الإسلامي الكلاسيكي وترديده لبعض مقولاته فإنّه أحدث معه قطيعة نسبيّة تمثّلت في نهل أصحابه من مختلف مشارب ثقافة العصر ومحاولة استغلالها في دراساتهم الدّينية. ثمّ إنّ لهذا النّوع من الدّراسات التّقليدية وظيفة اجتماعية تحقّق التّوازن لبعض النّاس وتجذّر شعورهم بالانتماء إلى حضارة ذات جذور ضاربة في القدم ممّا يخفّف عنهم صدمة الشعور بما حولهم من دلالات الحداثة الدّافعة إلى الشكّ وعدم الارتياح أحيانا. خاصّة وأنّها دراسات هيمنت عليها إبيسيمولوجية ذات منزعين، تاريخي واجتماعي، فكان توجّه التّونسيين الغالب إلى تاريخ المذاهب المالكي بإفريقية والسّعي لتحقيق نصوصه وتدارسها إلى تأصيل ثقافة سنيّة مالكية تحقّق امتدادا لما عرفته إفريقية من ازدهار لهذا المذهب، كما كان توجّههم صريحا إلى إصلاح المجتمع وفق شروط دينية خالصة كثيرا ما تصطدم بالواقع في تطوّره وتحولاّته، فكانت المساجلات متواترة بين النصّ والواقع، من أجل بلوغ واقع مغاير يحقّق انسجام المسلم مع محيطه، وفي هذا المستوى كثيرا ما وقعت التّضحية بتحدّيات الواقع الصّارخة لفائدة النصّ وأحكامه الثابتة.

أمّا الاتجاه الثاني لكتابات التّونسيين ودراساتهم الإسلامية وعالجناه في الباب الثاني من هذا البحث فمثّله الباحثون الأكاديميون الحداثيون ولذلك جعلنا عنوان الباب : الإسلام في الدّارسات الحداثية، فقد اهتموا بقراءة التّراث وضمنه الإسلام في محاولة منهم لتحليله واستكشاف أبعاده متوسّلين بمختلف العلوم الإنسانية وأدواتها وكانوا بحكم تكوينهم المعرفي على وعي بضغط المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية على مصير الإسلام وقد اجتهد كلّ من جهته لخلق ظروف ملائمة لممارسة فكر إسلامي متحرّر من المحرّمات العتيقة والأساطير البالية منفصلا في ذات الحين عن إيديولوجيات الحركات الإسلاموية الناشئة في كلّ مكان فمثّلوا بذلك رؤية أخرى في سياق الفكر الإسلامي همّها البحث العلمي وإثراء الزّاد المعرفي بالنّظر إلى الإسلام

وفيه بوسائل عمل وطرق مباشرة متعدّدة متجاوزة بذلك الخطاب العقائدي الذي تروّجه المساجد والأوساط الشعبية أو الخطاب التّقليدي للزّيتونة في جانب منه، لقد سعى الحداثيون إلى مواكبة العلمنة[1] في المجتمع الإسلامي والسعي إلى تحليلها وتبيّن مدى انسجامها مع الفكر الإسلامي المتجدّد، والعلمنة لا تعني القضاء على الدّين أو منع النّاس من ممارسة شعائرهم الدّينية وإنّما هي رؤية للوجود وللإنسان وللحياة في ظلّ تحوّلات عالمية كبرى، حاول الدّارسون الأكاديميون الحداثيون ضمنها دراسة بنية العقل الدّيني وطريقة اشتغاله ووظائفه دون الاقتصار على مضمون العقيدة والمذاهب في حدّ ذاتها، فالمضامين والتّفاصيل قد تختلف ولكن الآليات واحدة، ومن هنا كان اهتمامهم الخاصّ بالمناهج والمقاربات المطبّقة على دراسة المفاهيم والظّواهر الإسلامية ولذلك أحدثوا بدورهم قطيعة مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي والتّقليدي في آن وحرصوا على إخضاع العامل الدّيني في كلّ قطاعات المجتمع وفي كلّ الظّروف للعوامل الاقتصادية والسّياسية والديمغرافية والثقافة الحديثة خاصّة من أجل شرح كلّ التّطورات والمتغيّرات والأحداث، ولعلّ هذا ما جعلنا نلاحظ حضور «الإسلام» في أغلب الاختصاصات الأكاديمية التّونسية سواء مادّة للدّرس والبحث أو التّدريس فقد تدارسه المختصّون في التّاريخ أو القانون أو الفلسفة أو علم الاجتماع أو الحضارة.

وقد واكبت هذه الدّراسات والكتابات الواقع وحرص أصحابها على التّحليل والتّفكيك وإعادة البناء وبحثوا عن الحلول والبدائل على أساس عقلاني يقدّم المنطق والاجتهاد ويتجنّب العاطفة الدّينية فيتّخذ من الإسلام الحياد العلمي المطلوب في مثل هذه القضايا، وإن أخفق بعضهم في السّيطرة على عاطفته الدّينية الجيّاشة فأخضع بحثه العلمي لها في النّهاية. أمّا في مستوى العلاقة بالسّياسة فكانت هي الأخرى محلّ اختلاف بين الحداثيين في دراساتهم فمنهم من انتظم في صفّ الدّولة وسخّر علمه لإيديولوجيتها مدافعا معاضدا، بل مبرّرا بعض الاختيارات السّياسية دينيّا ويتوسّل لها الأسباب الشرعية وقد تجلّى هذا بالخصوص في دراسات الحقوقيين المتخرّجين من الزّيتونة ونزّلنا دراساتهم ضمن باب الدّراسات الحداثية لارتباطها عضويا بدراسات

---

[1] راجع الشرفي عبد المجيد، العلمنة في المجتمعات العربية الاسلامية الحديثة ضمن كتابه لبنات.

زملائهم من الحقوقيين في نفس القضايا ولكن من وجهة نظر أخرى مخالفة ومعارضة في جلّها لإيديولوجيا النّظام السّياسي وقد كان أصحابها من ذوي التكوين المزدوج، من خريجي الجامعات الفرنسيّة.

لقد كان الدّارس الحداثي مشغولا بهدفين في خطابه :توجيه رسالته إلى المثقّفين التّونسيين أوّلا وإلى الغرب ثانيا لتصحيح مفاهيمه عن الإسلام والمسلمين وتقويمها، ومن هنا كان اللجوء إلى اللغتين الفرنسية والانقليزية عند الكتابة فضلا عن حضور المؤتمرات والملتقيات الدّولية لإبلاغ صوت الإسلام في قراءة حديثة تنظر في التّراث وفي الإسلام تحديدا، بحثا عن مقاصده وأهدافه الكبرى وكيفيّة جعله باستمرار ثابتا من ثوابت المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومواكبا لنسق الحداثة. وقد تبيّن لنا بعد البحث مدى قيمة بعض الدّراسات التّونسية الحديثة على مستوى الفكر الإسلامي وتجاوزها إطار المحليّة إلى مجال أرحب وخاصّة منها ما تعلّق بحقوق الإنسان أو بالشخصية العربية الإسلامية والمصير أو بالعلمنة، فقد خرج الدّارسون الحداثيون للإسلام عن دائرة التكرار وأسّسوا لنحت كيان خاصّ وموقف ذاتي مستقلّ يخاطب العقل دون الإخلال بالإيمان ويقف من القضايا موقفا نقديّا، فتصدّروا بذلك طليعة أصحاب المشاريع الفكرية والحلول الهادفة إلى تقليص الفجوة بين النصّ والواقع وإعادة قراءة النصّ الدّيني قراءة وظيفية تحثّ على الاجتهاد والنّفاذ إلى المقاصد.

وقد مارس الدّارس الحداثي وكذلك التّقليدي في ذات الآن حوارا مع الآخر المسيحي، بصورة غير مباشرة من خلال الكتابات والدّراسات أو بصور مباشرة في شكل ملتقيات دورية فاختلفت نظرته إلى الآخر: الغربيّ / المسيحي عن نظرة الدّارس التّقليدي الذي ما يزال يعتبر العالم الغربي دار كفر ويعلّق على كاهله كلّ إخفاقات العالم العربي والإسلامي وتخلّفه وينعته بالإلحاد والماديّة دون أن يتردّد في الدّعوة إلى اقتباس علومه واستيراد تكنولوجيّته !إنّ الدّارس الحداثي دشّن لحظة جديدة مع الآخر على أساس النّدية والتّكافؤ ووفق شروط علمية وحيادية صارمة.

وإذ استقرّ الرأي على أنّ المدوّنة وفرت بروز اتجاهين كبيرين في دراسة الإسلام في تونس في النّصف الثاني من القرن العشرين فإنّ سبعينات ذات القرن

تميّزت بظهور الحركات الإسلاموية ولها هي الأخرى وجهة نظر خاصّة ومواقف من قراءة الإسلام، غير أنّ التّباعد الزّمني بين تاريخ شروعنا في هذا العمل وبلوغ مرحلة إنجازه النّهائي شهدت تحوّلات جوهريّة في صلب المجتمع التّونسي أفرزت دراسات عديدة في تونس وفي الخارج اهتمت بنشأة حركة «الاتجاه الإسلامي» وتنظيمها وصداماتها مع النّظام السّياسي ممّا جعلنا نكتفي في سياق عملنا بالنّظر في أهمّ نصوص الحركة بشقّيها الراديكالي واليساري (الإسلاميون التّقدميون) ومن زاوية أطروحتهم في «الهويّة» فهي الأسّ الذي بنوا عليه رؤيتهم في تغيير المجتمع و«إصلاحه» أو «إنقاذه» من «الزّيغ» و«الانحراف» وهم في هذه النّقطة يلتقون مع الإسلاميين التّقليديين من حيث المنطلقات والمرجعيّة لكنّهم يختلفون معهم في المنهج والرؤية والهدف.

إنّ هـذه الدّراسة التي تحاول النّظر في رصيد الكتابات والدّراسات التّونسية المتعلّقة بالإسلام أو التي تسعى إلى رصد حضور الإسلام في أعمال النّخبة التّونسية على امتداد مرحلة الحكم البورقيبي 1956-1987 لم يكن سبيلها خلوا من المزالق والصّعوبات، وقد لمسنا هذا عند التّحاور مع من لهم عناية بمثل هذه المواضيع، فمجرّد إثارة قضيّة الدّين أو الفكر الإسلامي تبعث الحنين لدى شقّ والرفض والتّصدي لدى مجموعة أخرى إلى حدّ الشفقة على صاحب الدّراسة ولومه برفق على اختيار مثل هذا الموضوع، فطـرف يتعاطف ويعد بتقديم ما قد يحتاج إليه البحث من وثائق ظنّا منه أنّ في الأمر «دعاية» أو ردّ فعل ضدّ الآخر الذي كرّس الإلحاد حسب رأيه، والطّرف الآخر يبتهج بدوره ويـدعو إلى كـشف «الحقائق» وفضح المناورات. ومثل هذين الموقفين لا تخفى مدى دلالتهما علـى الانفعال، وهو ما حرّضنا على تجاوزهما والتّمسك بالاعتدال واجتناب «الانـزلاق الإيديولوجي» والإصرار على الانضباط العلمي المجرّد، ولم تقف خطورة الأمر عـند هذا الحدّ وإنّما تعدّته إلى ضرب من التّكتم والتّقية بشأن بعض الوثائق، فلئن لم نجد إلاّ صعوبات طفيفة عند محاولة إعداد البيبليوغرافيا وهذه إحدى مزايا الاشتغال علـى مدوّنة تونسيّة فإنّ العثور على بعض وثائق حركة «الاتجاه الإسلامي» غير المتوفّرة بالمكتبات العمومية كان ضربا من المغامرة غير مأمونة العواقب وقلّما وفّقنا إلى نتائج ملموسة.

لقد اجتهدنا في السّيطرة على غزارة المادّة وتنوّعها بضبطها في بابين : الأوّل ينظر في الإسلام في الدّراسات التّقليدية والرّسمية ويتضمّن خمسة فصول 1) قضايا النصّ 2) قضايا النصّ الموازي 3) قضايا الواقع، 4) الحوار الإســـلامي - المسيحي 5) الإسلام في كتابات «الاسلاموية» التّونسية والثاني يعالج الإسلام في الدّراسات الحداثيّة وفيه خمسة فصول : 1) الإسلام في الدّراسات التّاريخية 2) الإسلام في الدّراسات القانونية 3) الإسلام في الدّراسات الفلسفية 4) الإسلام في الدّراسات الاجتماعية 5) الإسلام في الدراسات الحضارية.

وقد سعينا في كامل مراحل البحث إلى تتبّع تاريخ الأفكار وعلاقة النصّ بالواقع متسائلين عن خصوصيّة دراسات التّونسيين وكتاباتهم عن الإسلام وقيمتها في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؛ وحسبنا أن نكون نبّهنا إلى قيمة البحث في هذا المجال فالدّراسات وفيرة ولكن تسليط الحكم النقدي عليها وتقييمها بعيدا عن الطرح الإيديولوجي من خلال رؤية تحليليّة تأليفية وباعتبارها جزءا من المخزون الثقافي في تونس قلّما وقع الانتباه إليه، نظرا إلى علاقته بالدّين وبالفكر الإسلامي؛ وما قدّمناه إن هو إلاّ مساهمة متواضعة في مجال الفكر الإسلامي الحديث في تونس عساها تجد صدى عند غيرنا من الباحثين لتنال ما تستحقّه من عناية في زمن أصبح فيه الدّين إشكاليا ومقترنا بالإرهاب أكثر من أيّ وقت مضى في ظلّ استراتيجيات ومصالح تداخل عنوة بين الإسلام والإرهاب وتدعو إلى حوار الحضارات في حين أنّها تعني باطنا صدام الحضارات..[1].

إنّ من أهداف هذا البحث التّساؤل في نهاية الأمر عن الفكر الإسلامي وهل يمتلك الوسائل العقلية والثقافية أو الحريّات والأطر الاجتماعية التي لا بدّ له منها من أجل تشكيل فلسفة حديثة للإنسان؟ بل ما هو مستقبل الإسلام في ظلّ تناحر العلماء التّقليديين من جهة وأمراء الحركات الإسلاموية الاحتجاجية من جهة ثانية والحكام والسّاسة من جهة ثالثة على سلطة رمزية وهيمنة فعليّة على المجتمع ومن وجهة نظر

---

[1] راجع مثلا : Samuel P. Huntington, Le choc des civilisations

الدّين، فلكلّ من هؤلاء المتصارعين قراءته للاسلام وتوظيفه الخاصّ دون غضّ الطّرف عن حامل لواء العولمة وموقع الإسلام وما تدخّره أرض بعض دوله من ثروات ضمن آستراتيجيّاته ومخططاته المستقبليّة وهنا تأتي قيمة الدّارس الحداثي والباحث الأكاديمي صاحب المشروع الحضاري ليتمثّل دوره الفعلي وبصفته مثقّفا عضويا حسب تعبير ڤرامشي، وحامل رسالة فيؤمّن الوظيفة النّقدية للمجتمع وللسّلطة بعيدا عن التّحفظ أو الحذر أو الانخراط الفعلي في خدمة الإيديولوجية لتسويغ شرعيّة الدّولة، فيفتح ورشات جديدة للبحث ويسعى إلى إقرار إمكانات جديدة للتّطور والتّغيير وصولا إلى تجديد الفكر العربي الإسلامي من الأساس وتأكيد أنّ البحث العلمي في ميدان الإسلاميات لا علاقة له آليّا بالتّنظيمات السّرية أو بالحركات الإسلاموية المتطرّفة، بل إنّ البحث العلمي والدّراسات الأكاديمية خير وسيلة وأنجعها لتحديد أسباب هذه «الانحرافات» وجذورها وتقليص شدّة توجّس النّظم السياسية منها، وقد خلط بعضهم بين مستويات عدّة من الإسلام والنظر إليه بحيث لم يعد يميّز بين مناشير الحركات الإسلاموية السّرية والدراسات الإسلامية ذات القيمة العلمية، فسدّا للذرائع تصادر كلّها ويعتّم على مبدعيها ! وهو ما جعل محمد أركون يتأسّف في هذا السياق «لقوّة الرقابة والضبط الإيديولوجي الذي تمارسه الأنظمة السّياسية الحالية على كلّ بحث علمي يخصّ الإسلام ومشاكله» فهذه الأنظمة في نظره «أشدّ قسوة ممّا كانت عليه في أيّ وقت مضى وذلك لأنّ الأنظمة السّياسية الراهنة تمتلك وسائل في الضّبط والقسر تفوق ما شاهدناه في زمن الخلافة أو زمن السلطنات أو زمن الإمارات...» [1] ولعلّ هذه النبرة التشاؤمية تزول إذا وجّه باحث الإسلاميات جهوده لدعم المطالبة بالحريّات والديمقراطية وحقوق الإنسان للجميع على نحو ما دعا إليه عبد المجيد الشرفي في عديد الدراسات[2] وهو ما يدعم ما ذهبنا إليه من أنّ للدّراسات والكتابات الإسلامية الحداثيّة وبعض التّقليدية في تونس وزنها البارز في سياق الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ممّا يمثّل مدرسة تونسية بحاجة إلى أن يواصل الباحثون دعم أسسها

[1] أركون محمد، الاسلام الأخلاق والسّياسة ص152

[2] راجع له على سبيل المثال :الاسلام والحداثة وكذلك لبنات.

وتتظافر جهودهم في نطاق التكامل والتّواصل واعتراف اللاّحق للسّالف بالفضل، وهو ما نحرص على إبلاغه في هذا المقام... فلولا فضل من تقدّمنا وهدانا السّبيل المعرفي ما كنّا لنحقّق هذا العمل المتواضع الذي نأمل أن ينظر فيه الدّارس بعين النّاقد الحصيف فيغفر لنا ما فيه من هنات قد تكون عبرة لمن بعدنا فيأمن الوقوع فيها.

ولا يفوتنا في هذا السياق التّوجه بجزيل الشكر إلى أستاذنا عبد المجيد الشرفي الذي شجعنا على المضيّ في هذا السّبيل البكر وذلّل لنا صعابه وهدانا بعميق نصائحه وصرامته في الحقّ وإيمانه غير المحدود بالحرّية واحترامه للرّأي الآخر، لقد كان لنا سندا في لحظات الوهن ومتابعا لخطواتنا ومدقّقا في كلّ الجزئيّات بعناية العالم المتبحّر وصبر النّاسك التّائق إلى الإتقان والصّفاء.

كما يطيب لنا الاعتراف بالجميل لكلّ من درّسنا وساهم في هدينا إلى نور العلم ولكلّ من جاد علينا من الأصدقاء بالكلم الطّيب والمساعدة المعرفيّة في ساعة الضيق والقلق والشكّ.

الباب الأوّل

الإسلام في الدّراسات التّقليدية والرّسمية

إنّ انتقاء مصطلح التّقليد لنعت جملة من الدّراسات الخاصّة بالإسلام لا يحمل دلالة تهجينية بقدر ما يميّز بين هذه الدّراسات والدّراسات الكلاسيكية أو ذات المنزع الحداثي، إنّها دراسات معاصرة أنجزت في مرحلة ما بين 1956 و 1987 لكنها تعبّر عن وجهة نظر تقليدية تستمدّ شرعيتها من المؤسّسة التي ترعاها.

لقد استقطب جامع الزّيتونة منذ تأسيسه وإلى تاريخ إلغاء التّعليم به[1]، نخبة من الدّارسين والمدرّسين، فهو رمز للثّقافة الإسلامية بتونس، حافظ على امتداد القرون على طابع من التّعليم ونوع من البرامج ماثلت ما كان سائدا في سائر البلاد الإسلامية منذ عهود، ولئن شهدت مؤسّسة الزّيتونة إصلاحات تعليمية[2]، وفّرتها الظروف السّياسية والاجتماعية ورغم الوعي بضرورة الامتثال لبعض مظاهر الحداثة في مستوى البرامج خاصّة فإنّ هويّة هذه المؤسّسة التّعليمية ظلّت ثابتة على اعتبار الدّين الإسلامي مصدرا ومرجعا، وموضوعا مبجّلا عند المتخرّجين، يخوضون فيه تدريسا وبحثا ويسعون إلى الإلمام بشتّى نواحيه والتّعمق في مختلف جوانبه، فتوجّهت دراساتهم على العموم إلى الانكباب على القرآن والتّفسير والسّنة والفقه.

ولكــن من أيّ زاوية تطرّقوا إلى هذه المسائل وما هي الإضافات الممكنة التي حقّقوها ومـــا هي وسائلهم في الدّراسة والبحث؟ وإلى أيّ حدّ تجاوزوا التّقليد إلى الإبداع ؟

لم يكن التفات النّخبة الزّيتونية إلى النّصوص ليجعلها في غفلة عن الواقع بكلّ تغيّراته السّياسية وتحوّلاته الاجتماعية، إذ عبّرت عن مواقفها تلقائيا أو وقع استدراجها وتوظيفها لإبداء الرّأي في لحظة تاريخية ما لتحقيق هدف مرسوم. ولعلّه من العسير فصل هذه المواقف عن إطارها أو عزلها عن واقعها، لذلك فإنّ فصل قضايا النصّ عن قضايا الواقع في الدّراسات التّقليدية للإسلام اقتضته دواعي العرض المنهجي فقط.

---

[1] أسسّ عبيد الله بن الحبحاب جامع الزّيتونة سنة 116 هــ/734 م وتمّ إلحاق التّعليم الزيتوني بوزارة العلوم والمعارف بمقتضى الأمر المؤرخ في 25 صفر 1375 هــ/13 أكتوبر 1955 الرائد الرسمي ص ص 1611-1612.

[2] العياشي مختار : مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية:البيئة الزّيته نية التّونسية (1910-1945) .

الفصــــل الأوّل

قـضــايــا النــصّ

أ - القـــــرآن

تعدّدت الدّراسات الخاصّة بالقرآن وتمازج الكثير منها بنفس إيماني أو دعوي خالص وهو ما قادنا إلى الوقوف عند أهمّها، بل عند ما تميّز منها بطابع علمي بحكم انتسابها إلى البحوث الأكاديمية وعددها ليس وفيرا في الأصل، وقد رام أصحابها التّعامل مع نصّ القرآن من زوايا بدت لهم غير مطروقة، إلى جانب دراسات أخرى ركّزت على القرآن ومختلف وظائفه الإيمانية والتّشريعية.

ولقد تدرّجت هذه البحوث والدّراسات من العام إلى الخاصّ، إذ تطرّقت إلى فلسفة القرآن وشموله وإلى العبرة البالغة فيـــه إلى جانب الاهتمام بأفعال العباد في القرآن أو بالرّخص الفقهيّة فيه أو بمصادر العقيدة الإسلامية من خلاله أو بسيكولوجية القصّة فيه.

ويضطرّنا تنوّع زوايا النّظر هذا إلى استعراض أهمّ المحاور تباعا في نسق تحليلي نقديّ انطلاقا من خصائصها العامّة التي لم تتجاوز في مضمونها الدّراسات التقليدية للقرآن من جهة تأكيد البعد الإنساني والقدسيّ للنصّ والإشارة الواضحة إلى مختلف وظائفه الأخلاقية الهادفة إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا ونجاته في الآخرة، فضلا عن خصائصه الأسلوبية مثل الإعجاز، ولعلّ النّقلة النّوعية البارزة في هذه الدّراسات التّقليدية اعتماد بعض الباحثين مراجع بلغــات أعجـميّة وفـــي اختصاصات حديثة نسبيّا مثل علم الاجتماع وعلم النّفس.

كما لاحظنا سعي كلّ دارس - ما استطاع - إلى التّفرد بخصائص ذاتية ينسبها إلى عمله ويبشّر بأنّه أوّل من حقّقها أو أنّ زاوية نظره إليها لا تخلو من جدّة في حين

أنّها لا تختلف في الأصل عمّا هو موجود في سائر الدّراسات التّقليدية للقرآن وإن كان بعضهم قد حاول الاجتهاد نسبيّا.

إنّ الخيط النّاظم لهذه الدّراسات يتمثّل في اعتبار الإنسان محورا مركزيّا في القرآن، اعتنى النصّ بعقيدته وبأخلاقه وبحياته وبآخرته، «ففلسفة القرآن» و»العبرة» منه وما فيه من «رخص» وتنظيم «للأفعال» كلّها تتّخذ الإنسان هدفا وغاية، بل إنّ «القصص القرآني» غايته القصوى تربوية أخلاقية تسعى إلى تهذيب الإنسان ونجاته - وإن كان هدف البحث إظهار الجوانب الفنّية للقصّ - ولهذا السّبب تبدو كثافة هذا التّوجه بالنّسبة إلى توجّه ثان آهتم بخصائص النّصّ أسلوبيّا واقتصر فيها على الإعجاز فقط. وقد تقودنا هذه الملاحظة إلى تقرير اشتراك الدّارسين التّونسيين التّقليديين للقرآن مع الدّارسين الإسلاميين القدامى وبعض المحدثين في تعميق النّظر في البعد العملي للقرآن ووظائفه النّفعية المباشرة للإنسان باعتبار القرآن رسالة سماوية موجّهة إلى الإنسان مطلقا هدفها تقويمه وإصلاحه. وقد يكون هذا الانسياق في ما هو مطروق سلفا هو السّبب الذي قلّص من ظهور دراسات تونسية متميّزة في هذا الباب.

لقد بحث محمد الفاضل ابن عاشور (ت1970) في فلسفة القرآن وشموله[1] وعقد مقارنة للقرآن بسائر الكتب السّماوية وميّزه عليها وتأسّست مقارنته على أربعة أركان : الأسلوب والقصد وطريقة النّقل واللّغة. ومن الأسئلة التي شغلته «هل كنّا من القرآن العظيم على ما تقتضيه هذه المنزلة التّي له منّا؟»[2] ويحاول الإجابة بأنّ «الملّة الإسلامية إنّما تكوّنت بالقرآن (...) فهو حينئذ أساس لكياننا الاجتماعي وهو ركن عبادتنا وهو قوام الشخصية الفردية لكلّ مسلم (...) وهو الذي يعتبر مدد تفكيرنا باعتبار أنّ إيماننا به صبغ أفكارنا وعواطفنا وانفعالاتنا بصبغ مستمدّة من العامل الإيماني أصبحت ذات أثر في كلّ ما ندركه من المدارك الذّهنية وكلّ ما نحرّك به نظرنا العقلي الذي نعبّر عنه بالفكر وأصبح زيادة على ذلك مادّة لتعبيرنا»[3]

---

[1] ابن عاشور محمد الفاضل : «فلسفة القرآن وشموله» ضمن ومضات فكر.

[2] نفس المصدر ص 24

[3] نفس المصدر ص 24 و25

فللقرآن وظائف متشابكة من اللّغة إلى الشخصية والسّلوك ولا سبيل إلى تصوّر الوجود من دونه، فابن عاشور لا يكتفي بتقرير هذه الأحكام وإنّما يتجاوز ذلك إلى تحليلها، ويشيد «بالجيل الأوّل» الذي عمل بمبادئ القرآن ويؤكّد من ناحية أخرى أنّ القرآن محور لكلّ اتجاهات التّفكير ومناهجه وأنّه مؤثّر في كلّ المذاهب الأدبيّة ! وتعميمه هذا لا ينسحب قطعا على كلّ المذاهب الأدبيّة وخاصّة منها الدّخيلة والأجنبية.

فقد كان سعيه واضحا إلى إبراز دور القرآن في التفكير فضلا عن قيمته الإيمانية العقائدية عند المسلمين، فكل «عناصر الثقافة الإسلامية» نشأت بفضل القرآن وهي علوم دينية (عقيدة وشريعة وآداب شرعية)، «وعلوم نشأت له ولم تنشأ منه» (جميع العلوم اللغوية) و«علوم امتزجت بالقرآن امتزاجا لم تنشأ له» ولكنّها امتزجت وأصبحت مبيّنة لمقاصده (العلوم الحكميّة والعلوم الرياضية والعلوم الإنسانية).

ولا يشذ ابن عاشور عن غيره من التقليديين سواء بتونس أو بالبلاد الإسلامية عموما في تفسير الأزمات الفكرية والنّفسية المعاصرة في العالم الإسلامي، فسببها «التفريط في المعنى الأصلي وهو معنى التّخلق بالقرآن العظيم وجعله مرسخ الملكات الذّهنية والخلقية بصفة عامّة، حتّى يمكن أن تكون المعارف أمرا متناولا من النّاس»[1]. وهو يشير إلى معارف القرآن في هذا السّياق. وحتّى لا يكون تحليله عامّا يلمّح في غضون النصّ إلى مناسبة هذه الدّراسة - المحاضرة وهي الاحتفال بذكرى مرور أربعة عشر قرنا على نزول القرآن ويراها فرصة لـــ «نحاسب أنفسنا عن موقفنا منه، لا نجد أنّنا فقراء في العلم (...) ولكنّنا نجد أنفسنا في فقر إلى معنى من التّوجيه الباطني وإلى صورة من الاستسلام لدعوة القرآن والاصطباغ بها والتّخلق بآدابها»[2] فأزمة العصر أخلاقية - إيمانية حلّها موجود في العودة إلى دعوة القرآن وهو نفس التّشخيص ونفس العلاج الذي تتبنّاه جميع فصائل الفكر الإسلامي في العصر الحديث !

---

[1] نفس المصدر ص 33 و34

[2] نفس المصدر ص 34

وفي دراسة أخرى يتمسّك محمد الفاضل ابن عاشور بنزعة المقارنة بين القرآن وسائر الأديان ويعود إلى نفس عناصر المقارنة تحت عنوان «القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة : قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه [1] إلاّ أنّه ينطلق من تفسير الآية المذكورة للخوض في نسبة القرآن إلى الرّسول وفي تعريف القرآن بأنّه كلام اللّه وأنّه وحي وأنّ المقصود به هو الإعجاز، ولا تخفى وظيفة مثل هذه المحاضرة الدّعوية فهو يتوجّه إلى جمهور المسلمين يذكّرهم بقيمة القرآن ويستحثّهم على الرّجوع إليه والأخذ بأحكامه وتعاليمه بعد أن فرطوا فيها.

وضمن هذا التّوجه الدعوي ينبّه محمود الباجي (ت1987) إلى العبرة البالغة من القرآن[2] فبعد أن استخلصها وصل دون تبرير أو تفسير إلى الحكم بأنّ القرآن «اشتمل على سائر الشرائع والصّحف والألواح، تضاءلت العناية به في القرن العشرين وفي الخمسينات بوجه أخصّ، وإنّ ما حصل من الجفوة أو الهجران دفع المسلمون ثمنه غاليا ورماهم في عصر التكتلات بالتمزّق والهوان وقلّوا على كثرتهم في أعين أعدائهم وكثّر هؤلاء الأعداء على قلّتهم في أعين المسلمين وحرمنا رحمة اللّه وصلواته وهديه وبلينا بالخوف والجوع ونقص الأموال والثمرات...»[3]

إنّ هذه النّظرة التّشاؤمية للواقع والتي يبرّرها الباجي بتضاؤل العناية بالقرآن في القرن العشرين وفي الخمسينات منه بالخصوص لا يمكن تبريرها علميّا خاصّة وأنّه لم يفسّر سبب اختياره للقرن العشرين والخمسينات منه بالخصوص اللّهم إلاّ أن يكون في مستوى المسكوت عنه غمز في ما اتّخذته حكومة الاستقلال من إجراءات لتقليص نفوذ النّخبة التقليدية بإلغاء الأحباس وإلغاء التّعليم الزّيتوني... فمرحلة الخمسينات بالذات شهدت فيها عديد الشعوب الإسلامية تحوّلات كبرى لعلّ من أهمّها نهاية الاستعمار وبداية التأسيس لعصر جديد لم يلغ العناية بالقرآن كليّا، كما أنّ تفسير

[1] ابن عاشور محمد الفاضل : القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة «قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي» : VI /162، المحاضرات المغربيات ص 136.

[2] الباجي محمود : قيم اسلامية، فصل : العبرة البالغة ص ص 31-33.

[3] نفس المصدر ص 32

التّراجع العام والتخلّف بالتّخلي عن الدّين لا يستقيم أيضا فمن الأمم من ضمنت تقدّمها على أساس إيديولوجيا لا دينيّة واختيارات سياسية منافية للعقيدة أصلا مثل الاتحاد السّوفييتي سابقا غير أنّ تشاؤم الباجي لا يلبث أن يتحول بسرعة إلى ضرب من التّفاؤل السّاذج فنلفيه يبشّر بعودة موفّقة إلى أحضان القرآن والاستدلال على ذلك بتعميم تعليمه في السّعودية ونشره في ليبيا بإيعاز من وزارة التّعليم !«وفي تونس تتّجه الهمم نحو بعث الاملاءات وفتح المكاتب القرآنية وتنظيم التّحفيظ المركّز في رياض الأطفال، ومراكز البنت الرّيفية وحضائر الخدمة المدنية والأمر بمثل هذا الجدّ والحزم في الجزائر والمغرب». [1] هذا دون إبراز أسباب هذه العودة، إن كانت هناك عودة حقّا ولم يعلّلها أو يفسّرها، وفي هذا السّياق يعرّف بمدرسة الإطارات القرآنية التّابعة للجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم، وهو كاتبها العام وبوظيفتها الملخّصة في «تخريج الإطارات الكفأة للاضطلاع بتعليم القرآن الكريم على أصحّ المناهج وأسلم الطّرق»[2].

من الثوابت التي سعى محمود الباجي إلى ترسيخها أنّ حلّ جميع المشاكل في القرآن، بحكم ثقافته التّقليدية وعاطفته الدّينية الفياضة، فالإعراض عن قراءة القرآن أضعف الإيمان وقد «دفع بالكثير من فتياتنا ورجالنا إلى الانتحار لمجرّد الخلافات العائلية أو الخيبة في المجالات الجنسيّة والعلميّة وسواها، وارتفاع نسبة الذين يلجؤون إلى الانتحار في بلدنا المسلم وبين أفراد شعبنا الذي يعتنق الإسلام حدث يدعو إلى الفزع ويدلّ على ضعف الإيمان وتلاشي الرّوح الدينيّة»[3] وهو لا يقدّم رقما أو إحصاء واحدا يفسّر به فزعه !ومن الثوابت عنده أيضا شمولية القرآن، فالقرآن «تضمّن

---

[1] نفس المصدر وص

[2] إنّ تسمية افواج مدرسة الاطارات لا تخلو من دلالة لما ستؤول اليه علاقة هذه الجمعية بالاتجاه الاسلامي فيما بعد مثل فوج عبد الله بن مسعود وأول النّاجحين فيه الهاشمي الجمني بتاريخ 17 جوان 1968 وأصبح عضوا في تنظيم الاتجاه الاسلامي وحوكم في سبتمبر 1987 ثمّ أطلق سراحه...

[3] نفس المصدر ص 140

التّشاريع الاجتماعية والمدنية والجنائية والعسكرية والسّياسية وتاريخ الأمم السّابقة والعبر والمواعظ.[1] وهو بهذا لا يقف عند حدود المقاصد الواردة في القرآن ولا يعتبر التّحولات ولا تغيّر الزّمان والمكان بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وبكثير من الاطمئنان «فقضايا اليوم ومشاكل المستقبل ووسائل الأمن وأصول المكتشفات كلّها في القرآن ولكن النّاس لم يؤتوا من العلم به وإدراك مراميه»[2]

ومثل هذا الحكم على النّاس بالقصور يدعو إلى فتح باب التّأويل ومزيد ممارسة ضروب من «الاجتهاد» الفجّ في نصّ القرآن الذي لم يترك التّفسير والتّأويل فيه على مرّ العصور دلالة لم تفسّر وحتّى ما وقعوا أمامه عاجزين مثل بدايات بعض السّور حاولوا إيجاد تبريرات له وحملوه محمل الإعجاز أو أنّه من دلائله.

غير أنّ بعض الدّراسات الأكاديمية تنكّب أصحابها هذا الطّرح الوجداني الدّعوي فأعادوا النّظر إلى القرآن من بعض الزّوايا الجديدة في نظرهم كالبحث في أفعال العباد في القرآن[3] لا من موقع المتكلّمين، فقد كان جوهر القضيّة منحصرا في «موقف القرآن الكريم من الإنسان ومن وظيفته في هذه الحياة[4]...» ولكنّ هذا الموضوع أستأثر بعديد الدّراسات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر[5]، غير أنّ عبد العزيز المجدوب اعتمد منهجا يقوم على عرض الآية ثمّ تحليلها على ضوء التّفاسير المختلفة، فدرس وفق هذا المنهج ما يقارب 400 آية معيدا النّظر في كلّ قضايا علم الكلام الأساسية انطلاقا من تفسير الآيات ولم يتجاوز بذلك المسائل المدروسة سلفا ولكنّه نظر فيها من زاوية نظر مغايرة.

---

[1] نفس المصدر ص 145

[2] نفس المصدر والصّفحة

[3] المجدوب عبد العزيز : أفعال العباد في القرآن الكريم، والبحث اطروحة دكتوراه حلقة ثالثة في الأصل.

[4] نفس المصدر ص 13

[5] نذكر على سبيل المثال : عوضين ابراهيم : الاسلام والانسان، الخطيب عبد الكريم : الله والانسان، عبد الرحمان عائشة : القرآن وقضايا الإنسان، ط 3.

أمّا البعد الاجتماعي المستخلص من القرآن فكان شاغلا لمحمّد التّومي[1] فدراسته للمجتمع الإنساني في القرآن «مساهمة علمية متواضعة تدخل في ما يعبّر عنه حديثا بالتّفسير الموضوعي وتهدف إلى بيان نظرية القرآن الاجتماعية التي أخرجت للنّاس خير أمّة، وقدّمت للتّاريخ أرقى حضارة» [2] وكأنّ المؤلّف غفل عن اهتمام الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور (ت1973) قبله بذات الموضوع في كتابه «أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام»، لكنّ مبرّراته الدّافعة إلى البحث «أنّ القرآن جعل الإنسان هو الموضوع والغاية» فضلا عن رغبته الذّاتية في الدّراسات النّفسية والاجتماعية وما ألزمه به التّدريس من الاطلاع على ما تتوصّل إليه البحوث الإنسانية في هذا النّوع من المعرفة وفهمها قدر الطّاقة» لتساعده «على تحليل قضايا القرآن الاجتماعية» وقد تناول هذه الأطروحة المركزية باعتماد جملة من المحاور أهمّها :البعد الاجتماعي في القرآن المكّي وحقيقة المجتمع في القرآن الكريم والظّاهرة الاجتماعية في القرآن الكريم وأصول النّظام الاجتماعي في القرآن الكريم، والرأي عندنا أنّ الظاهرة الاجتماعية في القرآن تشمل في طيّاتها حقيقة المجتمع والبعد الاجتماعي في ذات الآن سواء كانت الآية مكّية أو مدنيّة، لأنّ انتقاء «القرآن المكّي» يفرض تمييز «القرآن المدني» حتما، ثمّ يمكن الخوض في أصول النّظام الاجتماعي في القرآن على أساس أنّها محدّدات لتصوّر المجتمع وفق أصول معيّنة تستند إلى شروط أملاها الدّين الإسلامي.

ويبدو أنّ النّتائج التي انتهى إليها محمّد التّومي في بحثه ليست طريفة أو جديدة فقد سبقه إليها عديد المؤلّفين، إذ يذهب إلى أنّ «الخلاصة التي يمكن تسجيلها أنّ للقرآن غرضا اجتماعيا مرادا. وأنّ الغرض إنّما داخل دخولا أساسيا في صلب الدّعوة فهو جزء جوهري من العقيدة لا ينفك عنها ولا ينفصل ولا يمكن تحديد مضمونها ولا ضبط خواصّها إلاّ به».

وبما أنّ البحث كان في مجال «نظرية القرآن الاجتماعية» فقد كان من المنتظر التّعريف في المقدّمات بمفهوم النّظرية الاجتماعية أو أبرز توجّهاتها عموما، وتطوّر

---

[1]. التّومي محمّد : المجتمع الانساني في القرآن الكريم، اطروحة دكتوراه دولة مرقونة تونس 1984

[2] نفس المصدر : ص أ

الدّراسات المتّصلة بها، لكن ذلك لم يقع اعتباره ولم يعتمد المؤلّف دراسة في كامل عمله بغير اللّغة العربية وحتّى المراجع الأجنبيّة فإنّه اعتمد ترجمتها إلى العربيّة معرضا عنها في لغتها الأصليّة !وهو ما يجذّره في الإتجاه التّقليدي في دراسة علم النّفس وعلم الاجتماع.

واستأثرت بعض الجوانب «التّقنية» في القرآن باهتمامَ أحد الدّارسين دون أن تخرج عن دائرة العناية بالإنسان أو بالبعد الاجتماعي للقرآن مع إبراز النّزوع الإيماني منذ الإهداء، فمحمّد الشريف الرّحموني[1] اختار الرّسول شخصية إليها يهدي عمله : «إلى صاحب الرّسالة السّمحة : سيّدي رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم - أهدي هذا العمل المتواضع راجيا من اللّه تعالى أن ييسّر به سبيلي في الدنيا والآخرة»، ويدعّم هذا النّزوع الإيماني في الإهداء بما يبرّر به أسباب اختياره البحث في هذا الموضوع بالذّات فللدّارس ميل يدفعه «إلى معالجة ما يتّصل بمظاهر اليسر والتّخفيف في الشريعة الإسلامية المطهّرة، وما الرّخص إلاّ واحد منها»[2]، هذا إلى جانب شعوره بالتّرابط العضوي بين الدّين والمجتمع من خلال الأحكام الفقهيّة «ولا أعلم موضوعا أكثر قربا واتّصالا بحياة النّاس وأشدّ التصاقا بهم وأقدر على تذليل صعوباتهم أو حلّها من هذا الموضوع الذي نقدّمه»[3]، ويضيف أنّ أهميّة الموضوع تستخلص من اتصاله «بروح الدّين الإسلامي وفلسفة أحكامه وبأحوال النّفوس البشرية المختلفة التي تطبّق هذه الأحكام[4].

ولعلّ أبرز النّتائج التي حقّقها الدّارس «أنّ الرّخص الفقهية مهما كان حكمها أو نوعها أو سببها هي إضافية، وأنّ الإعراض عنها يوقع في المفاسد كما أنّ الجري وراءها يؤدّي إلى الخروج عن مقصود الشارع من تشريعها، وأنّ المطلوب التوسّط

---

[1] الرحموني محمد الشريف : الرخص الفقهيّة من القرآن والسّنة النّبوية، أطروحة دكتوراه دولة مرقونة، تونس 1986، وتميّز هذا العمل بانضباط منهجي واضح.

[2] نفس المصدر ص 18

[3] نفس المصدر ص 12

[4] نفس المصدر ص 9

بين طرفي الإفراط والتّفريط»[1] وليس من شك في أنّ عناية الرّحموني بمسألة الرّخص تؤكّد ما بدا من مفارقة بين النصّ في استقراره والواقع في تطوّره، كما أنّ النّزوع إلى الاعتدال والتوسّط كان بدوره من العلامات البارزة عند عديد الفقهاء قديما، والدّارسين المحدثين للفكر الإسلامي[2]، وهو على ما يبدو من التّوجهات الأثيرة عند الدّارسين التّونسيين حتّى في المرحلة الراهنة[3].

وإذا كان إعجاز القرآن مبحثا في حدّ ذاته شغل القدامى في الكثير من المؤلفات وعلى مرّ العصور فإنّ من التّونسيين من أعاد النّظر فيه ووجّه النّظر إلى الإعجاز الفنّي» [4] من خلال رسالة ذكر في مقدّمتها أنّه أنجزها بكليّة آداب بغداد دون تحديد التّاريخ أو الدرجة العلمية المعنيّة بهذه الرّسالة، لكنّه حدّد أنّ مجال اهتمامه الزمخشري (ت 538 هـ) ولعلّ شعوره بأنّ الموضوع أخذ حظّه من البحث جعله يجنح إلى تبرير عمله بأنّ «دراسة القرآن لإظهار وجهه البياني والأدبي ضرورة حضارية تؤكّدها النّهضة الأدبيّة الحديثة لتراثنا العربي، على أن لا يتقيّد الدّارس إلى حدّ كبير بطرق القدامى، وعليه أن يستنير بدراستهم ومعارفهم». [5] ويبقى التداخل قائما من ناحية الفهم : فماذا يعني بالنهضة الأدبية الحديثة للتراث العربي؟ بل ما هي الضرورة الحضارية الملحّة لإظهار الوجه البياني والأدبي للقرآن وقد اجتهد القدامى في القيام بذلك وتعدّدت تصانيفهم في الغرض[6]، بل يزداد الأمر غرابة عند تعريف السّلامي للقراءة، فيفصلّها إلى ثلاث : «قراءة متذوّقة وقراءة ناقدة وقراءة حاكمة» والحال أنّ النّقد يحمل حكما ولا يتمّ خارج دائرة الذّائقة الأدبية، فما جدوى هذا الفصل ؟

---

[1] نفس المصدر ص 19 من الخاتمة

[2] قـادي محيي الدين : التّيسير في الإسلام ضمن كتاب الوسطية والتّيسير في الإسلام ص ص 27 -56

[3] الشابي علي ن م

[4] السّلامي عمر : الإعجاز الفنّي في القرآن

[5] نفس المصدر ص 27

[6] نذكر على سبيل المثال : الباقلاني ابو بكر إعجاز القرآن

أمّا المنهج المتوخّى في هذا البحث فيعرّفه صاحبه بـــ «التحليل الفنّي لآي القرآن، بحيث تتداعى فيه الخصائص الواحدة تلو الأخرى تبعا للوحدة الفنّية للموضوع، وفي خلال التّحليل عمد إلى إبراز مظاهر الجوانب الفنّية للموضوع، التي يعتمد عليها أسلوب اللّغة العربيّة، وتباين مقوّمات أثرها في النّفس وقيمة الصّيغة وجرسها وحركتها ونطقها وما تحمله من قوّة الدّلالة والإيحاء». [1] ويبدو أنّ أبرز حجّة يبرّر بها اختياره الخوض في الموضوع تقوم على نقد التّراث ومواقف أصحابه «فالمصادر القديمة» ازدحمت «في جلّها المصطلحات البلاغية واللّغوية والنّحوية» وخضع أصحابها «للاتجاهات المذهبية والطائفية والأعجمية» فانعدمت دراسة القرآن «على أساس من الموضوع أو الوحدة الفنّية» ولتخفيف شدّة نقده لهم ذهب إلى «أنّ اللفتات التي نلمسها في كتبهم تهدينا إلى مواطن أخرى كلّما أمعنّا النّظر، ورجعنا إلى القرآن نفسه»[2].

إنّ إعجاز القرآن من المواضيع القديمة - الجديدة أو التي يحاول البعض تجديدها ما أستطاع ولا يكاد القصص القرآني أو قصص الأنبياء يختلف عن نفس هذا المسلك وآليات التّعامل فالتّهامي نقرة (ت1997) درس القصّة ومنهجها في القرآن ليعمّق النّظر بعد ذلك في سيكولوجية القصّة في القرآن[3]، فكان هدفه من دراسته المطوّلة للقصّة ومنهجها في القرآن البحث في «منهج القرآن في أسلوب قصصه وأوجه الاختلاف في ذلك بينه وبين الكتاب المقدّس، ومناقشة بعض الباحثين في مصدره وخاصّة المستشرقين، وأسباب دخول الإسرائليات في تفسيره واتجاهات المفسّرين فيه بحسب منازعهم»، فكأنّه رام تحقيق عديد الأهداف والجمع بين التّحليل والجدل في ذات الوقت، وكان بإمكانه منهجيّا تناول مسألة مصدر القرآن والاسرائليات في بحث على حده. وتستوقفنا دراسته لسيكولوجية القصّة في القرآن لأنّها أطروحة دكتوراه حلقة

---

[1] الإعجاز الفنّي في القرآن ص 11.

[2] نفس المصدر ص 7.

[3] نقرة التّهامي : القصّة ومنهجها في القرآن مجلّة جوهر الإسلام الأعداد من 5 إلى 12 سنة 1968. وله أيضا : سيكولوجية القصّة في القرآن.

ثالثة، اتّبع فيها مسلكا علميّا مطلوبا في البحث، انطلاقا من المقدّمة وتقسيم المادّة إلى قسم نظري وآخر تحليلي، لكن لم ينجز خاتمة عامّة، وبالنّظر إلى فهرس المراجع لاحظنا نقلة نوعيّة ضمن الاتجاه التّقليدي لدراسة الإسلام في تونس، فمراجع نقرة لم تكن عربيّة فقط وإنّما فرنسيّة وألمانية أيضا.

لكن طغى السّرد التّاريخي على مقدّمة البحث عموما فكان المنطلق من بداية «حياة الإنسان على الأرض بقصّة عُرضت فيها تجربته الأولى متمثّلة في شعوره بنفسه، وفي يقظة القوى الكامنة في طبيعته المزدوجة من الخير والشرّ»[1] كما تناثرت الأحكام المطلقة وبشيء من التّعميم مثل تبريره لإقبال النّاس على القصّة وانتشارها بأنّ «فهمها لا يستدعي جهدا كالشّعر ولا إرهاقا كالبحث، بل إنّ الفكر والوجدان يتلقّفان ما حملته من آراء وعواطف واتجاهات في نشوة الجمال الفنّي الذي لا بدّ منه[2] »! وهذا الرأي لا ينطبق قطعا على كلّ القصص، ولا على مواقف القرّاء والدّارسين منها، ويعسر عليه أيضا التّحكم في عاطفته الدينيّة الجيّاشة فيصرّ على مقارنة القصص القرآني منذ المقدّمة بالقصص الفلسفي الوجودي لينتصر للقصص القرآني بحكم ما فيه من تفاؤل وتربية أخلاقية وعبرة، وهذا الاتجاه المقارني من آليات نقرة المفضّلة في جلّ دراساته الإسلامية، وتراه يذهب دائما إلى نعت الوجودية أو الفلسفة عموما بالإلحاد والنّزق والكفر، ولاشكّ في أنّ لذلك أسبابا وعللا فهو يعدّ في نفس هذا السّياق أنّ «مأساة الإنسان» في العصر الحديث مجرّد «زعم»، ويتّهم القصص المعاصر بالقضاء على «القيم الرّوحية والأخلاقية التي كانت تقوم عند الشّعوب الكاثوليكية قرونا طويلة على أساس الدّين»، دون محاولة الإلمام بظروف هذا النّوع من القصص أو عوامل نشأتها وازدهارها أو التّلميح إلى التّطور الحاصل في التّاريخ. فنظرته إلى التّاريخ سكونية بل يحسم الأمر نهائيا عندما يؤكّد بانفعال واضح :«إنّ القصص السّماوي عامّة والقصص القرآني خاصّة، جعل لحياة الإنسان معنى لا يزول وجعله متّصلا بحياة الكون في أوسع مداه»[3]. ويتأكّد نفيه حقيقة التّاريخ والواقع عندما يرى أنّ «من يتعمّق

---

[1] سيكولوجية القصّة في القرآن ص : أ

[2] نفس المصدر ص : ج

[3] نفس المصدر : ص: ش

في درس الفكر الإسلامي يدرك أنّ طبيعة الإسلام ومرونته، ووضوح منهجه العلمي والعملي، ممّا يحول دون أيّ صدام أو صراع مهما تطوّرت الحياة» [1] وغنيّ عن التّذكير بأنّ أيّ تطوّر للحياة لا بدّ له من المرور بقنوات الصّدام والصّراع !

ولا يتردّد نقرة في توظيف القصص القرآني توظيفا إيمانيا عقديّا، فمن أهمّ أهداف القصص المذكور «إثبات عقيدة البحث ودفع الشك عنها» بل ينتهي إلى أنّ القصص «وسيلة طريفة لتقرير جوهر العقيدة وتوجيه النّفس إلى اللّه حتّى تظهر آثار التّوحيد في المشاعر والتّصورات ظهورها في السّلوك والتّصرفات» [2] ويتأكّد التّوظيف عندما يضبط موضوع البحث ومنهجه، فدراسة القصّة القرآنية وتحليلها يمكّن من الوقوف على ما فيها من إبداع فنّي يكشف عن أسرار إعجازها البياني وإقناع عقلي يلزم بالحجّة ويهدي إلى الحقّ، وتأثير وجداني يغذّي المشاعر ويسمو بالنّفس» [3] والمقصود عنده بتحليل القصّة القرآنية، النّظر في عوامل التّأثير فيها ومنهجها ومصادر المعرفة فيها ودورها في التّوجيه والتّربية وغرس الإيمان وتحليل عناصر القصّ من حوار وأحداث وأشخاص (هكذا). لكن ما الجديد في كلّ هذا ؟

لقد أدرك الباحث تجذّره في ما هو معلوم مدروس فطفق يبحث عن جديد وإضافة يمكن لبحثه أن يحقّقها وهو ما دفعه إلى الافتراض «ولعلّ الجديد فيه يتمثّل في محاولة استخدام بعض القواعد والأصول المقرّرة عند علماء النفس والتّربية والاجتماع، وفي استعمال المنهج التّحليلي إلى جانب البحث النّظري، كوسيلة لدراسة القصّة القرآنية بأكثر شمول وعمق، وربط الجانب الفنّي فيها بالجانب النّفسي، لأنّهما يلتقيان في الهدف، وهو التّأثير الدّيني ولأنّ صلة الفنّ بالدّين عريقة ومتينة» [4]

وهكذا فإنّ الهدف من البحث النّظر في النصّ القرآني من زاوية أخرى لتوظيف غاية محدّدة هي «التّأثير الدّيني»، فكأنّما الأمر يستهدف الدّعوة إلى الاقتناع برسالة

---

[1] نفس المصدر ص : ص

[2] نفس المصدر : ص : ظ

[3] نفس المصدر ص : 23

[4] نفس المصدر والصّفحة

الدّين وتعميق عنصر الإيمان به عن طريق ما بين «الجانب الفنّي» في القصص و«الجانب النّفسي» من صلة. وقد يجوز هذا الحكم باعتبار الصّياغة الفنّية وما في النصّ من بلاغة و«إعجاز» لفظي كان له تأثير في بيئة التّنزيل خاصّة، لكنّ ما يحتاج إلى مراجعة، إطلاق قول الباحث من أنّ «صلة الفنّ بالدّين عريقة ومتينة» ![1] فمثل هذا التّعميم لا يجوز التّسليم به، لأنّ الفنّ في حدّ ذاته يظلّ من علامات الزّندقة والكفر لدى بعض الإسلاميين[2] وما زالت الفتاوى قائمة بخصوصه في المجتمعات الحديثة.

ويزداد الهدف الدّعوي للباحث وضوحا عندما ينزّل دور القصّة في المرحلة الرّسالية فالقصّة «القرآنية سلاح نفسي في الدّعوة المحمدية ونبل أهدافها» .[3] وضمن طرحه لعدد من التّساؤلات المحورية عن هدف القصّة القرآنية يجيب ضمنيا عنها متبنيًا بذلك حكما جازما وهو ما يغلب على مواقفه، سواء في هذه الدّراسة أو في غيرها ممّا ألّف. فليس للقارئ إلا التّسليم والمجاراة، ولا مجال للنّقاش، فبأيّ وجه يمكن الاعتراض عليه عندما يتساءل «هل جاءت القصّة القرآنية تعليميّة لمعرفة التّاريخ أو تربوية لتهذيب السّلوك وتقويم العقيدة أو بيانيّة للإعجاز البياني ؟ أو جاءت لكلّ ذلك؟»[4] والقصص القرآني ورد في ما نعلم في سياق المقارنة والموازنة بين محمّد وقومه وسائر الأنبياء وقومهم، بهدف الإقناع بالدّعوة والإيمان بالرّسالة.

ولئــن أثارت دراسة محمد أحمد خلف اللّه، «الفنّ القصصي في القرآن الكريم»[5] منذ سنة 1947 ما أثارت من ردود تخفي في طياتها انتماءات ومصالح وصراعات سياسيّة، فإنّ نقرة يأبى إلاّ أن يعود إليها ويناقش خلف اللّه في تفسيره لقصّة سليمان وملكة سبأ «ورأي الدكتور خلف اللّه في هذه القصّة مردود [...] لأنّه يراها

---

[1] نفس م وص

[2] الغزالي محمد : السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 63.

[3] سيكولوجية القصّة في القرآن ص 25.

[4] نفس المصدر ص 26.

[5] خلف اللّه محمد أحمد : الفنّ القصصي في القرآن الكريم

كالأسطورة وإن لم يصرّح بذلك [1]«...وهو لا يكتفي بالنّقد وإنّما يرتقي إلى أسلوب المناظرة فيجادل خلف اللّه معبّرا عن وجه من وجوه التّعامل مع الفكر الإسلامي بالمشرق العربي، فنقرة وبعد مرور أربعة عقود يؤكّد انتماءه إلى الاتجاه السّلفي المتصدّي لخلف اللّه ويغفل عن مقوّمات الفنّ القصصي التّي بشّر بها في دراسته أو علم النّفس ومدى تلاؤمه مع طبيعة القصص القرآني ليميّز بين السّجلات في نطاق نقد خلف اللّه :«إنّ الفنّ القصصي في الأدب لا يصحّ أن تحكّم مقاييسه بصورة آلية مطلقة في القرآن. فهو ليس كتاب أدب وقد ابتدع فيه الخالق منطقه، كما ابتدع فنّه. والقصص القرآني قصص ديني قبل كلّ شيء» [2]. وهكذا ينتهي إلى ضرب من التناقض مع ما سبق أن قرّره من عدم تعارض الفنّ والدّين.

إنّ التّهامي نقرة في أطروحته «سيكولوجية القصّة في القرآن» استنجد بمقوّمات الفنّ القصصي وببعض مقولات علم النّفس ليتنازل عنها في النهاية ويحتفظ بالدّين ووظائفه فقط، فيكون بذلك متجذّرا في خطّ التّقليد وإن تجمّل ببعض الوسائل المعرفية الحديثة، ويتأكّد هذا أيضا بالنّظر إلى أسلوب بحثه، إذ نراه يطلق القول بشيء من الحماس والتّعميم مكثّفا من إقحام الشواهد والأقوال دون كبير تعليق عليها، من ذلك مثلا أنّه يسوق رأيا لتولستوي (ت 1910) دون الإحالة على مصدره مكتفيا بالإشارة إلى المراجع (مجلة الآداب) وكأنّ الأديب الرّوسي كتب فيها !ونفس الأمر يكرّره عند نقل فكرة لبرنار دشو(ت 1950) عن كتاب من كتب بنت الشاطئ!

لم يقف اهتمام نقرة بالقرآن عند حدود القصّ ودلالاته، بل حاول استخلاص العقيدة الإسلامية ومصادرها من القرآن[3] وانتهى إلى ضرورة عودة المسلمين إلى «أصول عقيدتهم ليستمدّوا من إكسيرها عناصر القوّة ويتركوا الاهتمام بالأشكال الجوفاء، حتّى يبلغوا غاية المجد الذي تهدف إليه هذه العقيدة من العزّة والمنعة والنّصر

---

[1] سيكولوجية القصّة في القرآن ص 167

[2] نفس المصدر ص 170

[3] نقرة التّهامي : العقيدة الاسلامية ومصادرها في القرآن ضمن كتابه : في ضوء القرآن والسنة، ص 28.

والسّيادة»[1]، هذا وهو لم يحدّد ما يعنيه بالأشكال الجوفاء وعلى عكس ذلك بيّن مطامح هذه العقيدة وعكسها ما كان سائدا في الواقع، فنقرة يحاول شحن الهمم بطاقة عقديّة إيمانيّة يستردّ المؤمنون بفضلها ما فاتهم أو ما تخلّفوا عنه بسبب تفريطهم في عقيدتهم ومثل هذا التّصور لا يختلف قطعا عن منهج تفكير جلّ مفكّري الإصلاح المسلمين من خير الدّين التّونسي (ت1889) إلى عبد الحميد بن باديس (ت1940)

ويتردّد مثل هذا النّفس الوعظي أيضا في محاضرة أخرى «تربية القرآن بالقدوة»[2] فنراه يكيّف موضوعه بحسب المناسبة فالإطار فرض عليه البحث في التّربية وأسسها على ضوء الدّين الإسلامي مستنتجا ما هو معلوم بالضرورة «فالمنهج القرآني في التّربية يقوم على الإيمان»[3] ليشرع في تعداد وسائل القرآن في التّربية :«بالقدوة والتّربية بالموعظة والتّربية بالأحداث والتّربية بالقصّة والتّربية بالتّرغيب والتّرهيب...» [4] ولعلّ الطريف في هذا انفتاح الدّارس على سائر العلوم لإغناء بحثه الديني كقوله : «ويقرّر علماء التّربية أنّ الإيحاء العلميّ أقوى أثرا في التّربية من الإيحاء النّظري[5].

ولا يتخلّى في هذه المحاضرة عن منهجه في الطّرح إذ يعمد إلى تمهيد نظريّ شديد الوضوح في شكل مقدّمات ليصل إلى جوهر القضيّة، وهو في هذا السّياق أنّ محمّدا هو القدوة، ثمّ يأخذ في الاستدلال على ذلك مركزا على الشّواهد من القرآن خاصّة وبدرجة أقلّ من الحديث، بل يفرّع المسألة إلى الاقتداء بالأنبياء عموما وينهل من علم النّفس وقوانينه كالاقتداء بالشّخصية والاقتداء بالتّداعي مستخلصا أمثلته من القرآن وقصصه، وله فيه أطروحة كما تقدّم، لكنّ خاتمته تثير إحدى المسائل الجوهرية عند المسلمين في العصر الحديث، وهو ما يعرف «بازدواجية تربويّة في الشخصية

---

[1] نفس المصدر 47

[2] نفس المصدر ص 48

[3] نفس المصدر ص 49

[4] نفس المصدر ص 50

[5] نفس الم وص

الإسلامية» وتتمثّل في وقوع «الدّاعية» والعبارة له، بين حضارتين أو «روحين وطابعين، روح الإسلام الإلهية وطابع حضارته الدّيني وروح الحضارة الحديثة وطابعها العلماني[1]» أمّا الحل الذي يقترحه نقرة «للصّمود» فهو «مدى إيمانه وصدقه. وهنا يأتي دوره كذلك نحو المجتمع فيعمل بإخلاص وتفان على تقريب الشقّة بين العامّة المحافظة المؤمنة وبين الخاصّة المفكّرة المتطوّرة» .[2] وإذ لا يتردّد في التّصدي لطابع الحضارة الحديثة العلماني فإنّه كما نرى يقسّم المجتمع إلى عامّة وخاصّة كما هو الشأن في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي لكن على أساس إيماني ومعرفي. فالعامة المؤمنة يحرمها من التفكير والخاصّة المفكّرة يحرمها من الإيمان. ولعلّه أراد الإشارة إلى التّقابل بين ثقافتين تقليدية وحداثية تحتلّ العقيدة الدّينية في الأولى حجر الأساس في حين تقوم الثّانية على الفلسفة، والفلسفة الوضعية منها بالخصوص.

اتّحدت دراسات التّونسيين التّقليديين للقرآن في الاهتمام بالبعد الإنساني للقرآن والتّركيز على مختلف وظائفه الاجتماعية وأبعاده التّربوية الإصلاحية بالخصوص فضلا عن البعد الإيماني والعقدي، ولم يسلم الدّارسون تبعا لذلك من أثر الاتجاه الدّعوي ومن توهّج الإيمان حتّى في بعض الدّراسات الأكاديمية الموسومة عادة بالموضوعية والصّرامة العلمية والحياد.

ب - التّفسير والتّأويل :

تنوّعت وجهات النّظر إلى مسألة التّفسير لدى الدّارسين التّونسيين وطغى على أغلبها المنهج التّاريخي الوصفي أو مبحث التّعريف ببعض أعلام التّفسير، ولم يبرز مشروع تناول فيه صاحبه القرآن بالتّفسير غير تفسير «التّحرير والتنوير» لمحمد الطّاهر ابن عاشور (1879-1973) إلى جانب بعض المحاولات التّفسيرية لبعض الآيات

---

[1] نفس المصدر ص68

[2] نفس م وص

متناثرة في بعض المجلاّت ذات الطّابع الإسلامي على نحو ما كان يقوم به محمد الحبيب المستاوي (ت1975) في مجلّته «جوهر الإسلام»[1].

لقد كان وعي ابن عاشور بقيمة عمله دافعا له إلى تخصيص مائة وثلاثين صفحة من الجزء الأوّل للمقدّمات بعد التّمهيد الذي روى فيه مراحل مشروعه معدّدا الموانع التي حالت دونه وتحقيق هذا المشروع، ومنها خوف عدم الإتيان بجديد، غير أنّه انتهى إلى الإقدام عليه وتجنّب التردّد خاصّة بعد بذل «الوسع من الاجتهاد» وتوخّي «طرق الصّواب والسّداد»[2].

ولعلّ هاجس التّجديد دفعه إلى تحديد بعض خصائص عمله كأن يبدي «في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسّرين تارة لها وآونة عليها، فإنّ الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له نفاد» [3]. ولا يتردّد ابن عاشور في نقد مواقف الأقدمين لأنّ الإشارة تؤدّي إلى الجمود وكذلك التّحطيم فيه شطط، لذلك يختار موقفا معتدلا فيتبنّي وجهات نظر الأقدمين ويضيف إليها «نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذّبه ونزيد عليه، دون نقص أو إبادة لما في ذلك من كفر بالنّعمة» [4]. أمّا مصادره فهي أمّهات التّفاسير القديمة مثل ابن عطية والرّازي والبيضاوي والقرطبي... ورغم كثرتها فإنّ أغلبها كان عالة على بعضها بعضا «بحيث لا حظّ لمؤلّفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتأويل»[5].

ولا يقف ابن عاشور عند حدود التّفاسير السّابقة له زمنيا بل يتجاوز ذلك إلى اعتبار أنّ دوره يتمثّل في اجتناب الإحالة على التّفاسير المتقدّمة، اختصارا فتميّز ما «فتح اللّه» له من «فهم في معاني القرآن» وما جلبه «من المسائل العلمية ممّا لم يذكره المفسّرون، وإنّما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يديّ من التّفسير في تلك

---

[1] صدر العدد الأول منها سنة 1968، «مجلة إسلامية جامعة»

[2] ابن عاشور محمد الطّاهر، التّحرير والتنوير، : 6

[3] نفس المصدر ص 7

[4] نفس م وص

[5] نفس م وص

الآية خاصّة، ولست أدّعي انفرادي به في نفس الأمر فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلّم»[1]. فإلى جانب الاجتهاد والوعي به لا يخفي ابن عاشور تواضعه العلمي، وتوجّه اهتمامه أكثر من غيره من المفسّرين السّابقين «بفنّ دقائق البلاغة» في القرآن و«بيان وجوه الإعجاز» فيه، وإن هو اهتمّ بعلاقة الآي بعضها ببعض على طريقة فخر الدين الرّازي وبرهان الدّين البقاعي «إلاّ أنّهما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مقنع، فلم تزل أنظار المتأمّلين لفصل القول تتطلّع... [2]».

ولا يحيد ابن عاشور عن طريقة القدامى في تقديم آثارهم وتسميتها فهو يشعر القارئ بالجهد الذي بذله «في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التّفاسير» بل إنّ تفسيره «على اختصاره مطوّلات القماطير، ففيه أحسن ما في التّفاسير وفيه أحسن ممّا في التّفاسير (...) وسمّيته تحرير المعنى السّديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» وتبدو نزعة الرّجل إلى التّجديد واضحة ضمن المدرسة التّقليدية وتقصّده إنارة العقل، بما يقترحه من تفسير، فحتّى العقل يجعله عقلا جديدا!

ولعلّ ابن عاشور لم يكتف بما ورد في التّمهيد من علامات دالّة على هدفه من التّفسير، ومنهجه المتوخّى في ذلك، فتبسّط في المقدّمات العشر التي عقدها في تناول قضايا متعدّدة على علاقة متينة بمبحث التّفسير كنقد المتهافتين على التّفسير وضرورة التّصدي لهم، ونقد أساليبهم بل اتهمـــهم «بضـــعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل» وحمّل العلماء مسؤولية السّكوت عن ذلك[3] ولشدّة كلفه بالمقاصد[4] حاول ضبط المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن وهي ثمانية، نختصرها فيما يلي : «إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصّحيح» تهذيب الأخلاق - التشريع وهو الأحكام خاصّة وعامّة - سياسة الأمّة القصص وأخبار الأمم السّابقة للتأسّي بصالح أحوالهم - التّعليم كما يناسب حالة عصر المخاطبين - الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالّة على صدق الرّسول. وأغلب

---

[1] نفس م وص

[2] نفس المصدر ص 8

[3] نفس المصدر ص 37

[4] لابن عاشور مؤلّف بعنوان : مقاصد الشريعة الاسلامية، 1978

هذه المقاصد كما نرى ذات أبعاد اجتماعية إصلاحيّة إلى جانب ما تعلّق بالعقيدة والإيمان، أمّا علاقة العلوم بالقرآن فجعلها في مراتب :علوم تضمّنها القرآن كأخبار الأنبياء (...) والفقه والتّشريع وعلوم تزيد المفسّر علما كالحكمة والهيأة، وعلوم أشار إليها أو جاءت مؤيّدة له كعلم طبقات الأرض... و«علوم لا علاقة لها به إمّا لبطلانها كالزّجر والعيافة والميثولوجيا، وإمّا لأنّها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي»[1]. وإدراج مصطلح الميثولوجيا يدلّ على ثقافة ابن عاشور وإلمامه ببعض المعارف المتواترة في العصر الحديث وتفتّحه على سائر الثّقافات.

ومن المشاكل التي تعترض سبيل المفسّر مسألة أسباب النزول إذ دار أمرها «بين القصد والإسراف»، لذلك ألحّ على الخوض فيها في مقدّمته الخامسة «لظهور شدّة الحاجة» إلى تمحيص هذا الغرض أثناء التّفسير، وهو إذ يعذر القدامى ممّن ألّفوا في أسباب النّزول فإنّه يقول : «لا أعذر أساطين المفسّرين الذين تلقّفوا الرّوايات الضّعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبّهوا على مراتبها قوّة وضعفا حتّى أوهموا كثيرا من النّاس أنّ القرآن لا تنزل آياته إلاّ لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم»[2] لذلك تصفّح أسباب النّزول التي صحّت أسانيدها عنده فوجدها «خمسة أقسام» «المقصود من الآية، يتوقّف فهم المراد منها على علمه - حوادث تسبّب عليها تشريعات أحكام - حوادث تكثر أمثالها تختص بشخص واحد – حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها - قسم يبيّن مجملات ويدفع متشابهات»[3].

ولا يخفى حرص ابن عاشور على عرض كلّ أدوات المفسّر بأقصى ما يمكن من الوضوح والتّرتيب المنطقي حتّى يقنع المقبلين على تفسيره بقيمة ما حقّقه ويجعلهم مدركين دقّة المسألة، فليس كلّ ملمّ ببعض المعارف مفسّرا يعتدّ بتفسيره؛ وتزداد مهمّة المفسّرين قيمة عندما يكون دور العلماء الاستنباط، فالخطاب القرآني خاصّ وعامّ في نفس الآن : «وهو في جميع ذلك قد جاء بكليّات تشريعية وتهذيبيّة والحكمة في ذلك أن

---

[1] الزّجر : التّطير أو التكهن – العيافة : التّطهير أيضا، التحرير، والتّنوير I 45.

[2] نفس المصدر ص 46 .

[3] نفس المصدر من ص 47 إلى ص 50.

يكون وعي الأمّة لدينها سهلا عليها وليمكن تواتر الدّين وليكون لعلماء الأمّة مزيّة الاستنباط»[1].

وبخصوص القراءات ينبّه إلى أنّه يعتمد كلّ القراءات في تفسيره مع تبنّي قراءة نافع برواية قالون في المنطلق فيبني عليها أوّل التّفسير وعلّة ذلك «لأنّها القراءة المدنيّة إماما وراويا ولأنّها التي يقرأ بها معظم أهل تونس»[2]، فالبعد القطري يؤخذ في عمله بعين الاعتبار رغم استعراضه سائر القراءات وبحسب انتشارها في العالم إسلامي، وهو لا يخفي كذلك انتماءه إلى أهل السّنة، فعند الردّ على تأويل بعض الرّافضة آية نعتوا فيها أبا بكر وعمر بالضّلال قال : «حاشاهما وقاتلهم اللّه»[3].

أمّا القصص القرآني فيضبط فوائده، وأوّلها إخبار المسلمين بما كانوا يجهلونه من أخبار الأمم السّالفة فتنفي عنهم صفة الأميّة ويتساوون مع أخبار اليهود وعلماء النّصارى في علمهم «وهذه فائدة لم يبيّنها من سلفنا من المفسّرين»[4]، فهو يبرز في كلّ مناسبة ما حقّقه من إضافة بالنّسبة إلى غيره من المفسّرين السّالفين دون نفي توصّلهم إلى ذلك بصيغ أخرى أو في ثنايا الكلام «فهذه تحقيقات سمحت بها القريحة وربّما كانت بعض معانيها في كلام السّابقين»[5].

وبالنّظر إلى دلالات المعاني في تفسير القرآن وهي درجة أخرى من درجات التّعامل مع النصّ يلاحظ ابن عاشور أنّ المفسّرين كانوا غافلين «عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يجعل غير ذلك المعنى ملغى ونحن نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعدّدة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية»[6].

---

[1] نفس المصدر ص 50 .

[2] نفس المصدر ص 63.

[3] نفس المصدر ص 64.

[4] نفس المصدر ص 65.

[5] نفس المصدر ص 69.

[6] نفس المصدر ص 100.

ونلاحظ من جديد مدى الشّوط الذي قطعه ابن عاشور في تفسيره ضمن الاتجاه التّقليدي، فهو حقّق تطوّرا داخليّا في صلب المدرسة التي ينتمي إليها وهو لا يتردّد في نقد رجالها من ذلك مثلا، عند إثارة مسألة إعجاز القرآن يميّز بين دلائل الإعجاز في الآيات والسّور، وبلاغة القرآن فيرى أنّ المفسّرين القدامى «يخلطون هذين الغرضين خلطا وربّما أهملوا معظم الفنّ الثّاني»[1] وعليه فلا بدّ للمفسّر من الدّراية بخصائص بلاغة القرآن حتّى لا يكون «بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسّر» .[2]وهو لا يخفي تعجّبه من «خلوّ التّفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى» أي البلاغة، باستثناء بعض عيون التّفاسير «فمن مقلّ مثل معاني القرآن لأبي إسحاق الزّجاج (...) ومن مكثر مثل الكشّاف. ولا يعذر من الخلوّ في ذلك إلاّ التّفاسير التي نحت ناحية خاصّة من معاني القرآن مثل أحكام القرآن» .[3] والنّاظر في تفسير التّحرير والتّنوير يتبيّن له فعلا مدى اهتمام صاحبه بالغرض البلاغي في تفسيره وبحثه عن سائر تشكلاّته ومعانيه.

وممّا يشدّ الانتباه زاوية النّظر التي تطرّق منها ابن عاشور لإعجاز القرآن، فقد خصّص المقدّمة العاشرة لهذا الموضوع، فاهتم خاصّة وبكثير من التّبسط بالبلاغة القرآنية وجمع بين المستوى النّظري وضرب الأمثلة من النصّ القرآني منبّها إلى وجوه من إعجاز القرآن أغفلها غيره من المتقدّمين، فمن هذه الوجوه «ما أودع فيه من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقليّة والعلميّة، ممّا لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلّمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض» [4]. ثمّ إنّه أعاد النّظر في «الإعجاز العلمي للقرآن» وحاول حصره في نوعين : - 1 ثبوت الأمية عند

---

[1] نفس المصدر ص 101

[2]. نفس المصدر ص 102

[3]. نفس م وص

[4] نفس المصدر ص 104

الرسول وذكره «مبلغ العلم»عندهم وهو «علوم أهل الكتاب ومعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء وأخبار العالم»[1].

2 – والنّوع الثاني يتفرّع إلى قسمين : «قسم يكفي لإدراك فهمه وسمعه» و«قسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم»[2] والأهمّ من ذلك في نظره أنّ من «طرق إعجازه العلميّة أنّه دعا للنّظر والاستدلال»[3].

إنّ المتأمّل في مقدّمات تفسير «التّحرير والتّنوير» النّظرية يكتشف تواتر مصطلحات «الاستدلال» و«العقل» و«النّظر» بشدّة، وبالرّجوع إلى القسم التّطبيقي أي التّفسير يلاحظ نزوع صاحبه إلى تقديم تفسير ينهج فيه منهج الاجتهاد والتّأويل مستندا إلى حجج نقليّة وأخرى عقليّة، فضلا عن عنايته الواضحة بالوجه البلاغي والدّلالي للقرآن، ولعلّه من الجائز اعتبار تفسير ابن عاشور مشروعا متكاملا صرف غيره في تونس عن تجشّم عناء التّفسير الكامل للقرآن أو محاكاة هذا المشروع فاتخذ مرجعا لم يتجرّأ بعده أحد العلماء التّونسيين على تجاوزه وذلك رغم ظهور عديد المحاولات المتفرّقة في تفسير بعض الآيات فقط.

وباستثناء مشروع محمد الطّاهر ابن عاشور فإنّ جلّ الدّارسين تناولوا مواضيع متفرّقة يمكن تنزيلها ضمن دراسة تاريخ الفكر بإفريقية في لحظة ازدهار مبحث من مباحث التّفسير أو بروز علم من أعلامه لم تنصفه الدّراسات ولم تعرّف بمجهوداته. ولعلّ التنوّع النّسبي للدّراسات ضمن هذا التّوجه العامّ هو الذي يفرض علينا تناول كلّ واحدة منها على حدة وإن كان جلّها ينزع منزعا تاريخيا لا يخلو من طرافة لأنّ مثل هذه الدّراسات جاءت لتسدّ ثغرات في تاريخ الأفكار بتونس وفي مجال المباحث الدّينية بالخصوص. أمّا مواقف أصحابها فلم تخل من حماس ديني أحيانا خضع لآلية الدّفاع

---

[1] نفس م وص

[2] نفس المصدر ص 127

[3] نفس م وص

عن المذهب ومجادلة الخصوم وانتقادهم وقد كان الخصوم من غلاة الشيعة أو فلاسفة الغرب عموما!

كانت للتّونسيين مساهمة في إحدى شعب التّفسير المتفرّقة وهو ما اصطلح عليه بالتّفسير العلمي للقرآن وقد كانت لبشير التّركي بعض المحاولات في ذلك.[1] لكن هند شلبي ألّفت في التّفسير العلمي للقرآن كتابا لم تمارس فيه التّفسير وإنّما رامت الإجابة عن نوعية «العلاقة الممكنة بين العلم والقرآن» وقدّمت «الأجوبة المتنوّعة على ألسنة أصحاب المذاهب المختلفة»[2] وبذلك تكون دراستها ذات قيمة وثائقية، تبحث في التّراث عن التّفاسير العلمية للقرآن ولا تتردّد في ما توصلت إليه من استنتاج عندما تكرّر حكما صار مألوفا في الفكر الإسلامي القديم والحديث وهو الاقتناع بأنّ ما جاء به القرآن مطابق للحقائق العلميّة المقرّرة فالذي «توصّل إليه العلم عن طريق البحث والدّراسة كشف عنه القرآن عن طريق الوحي» [3] وسعيا منها إلى مزيد التّوضيح وحتّى تبتعد عن الغموض أو التّبسيط تلجأ إلى حلّ توفيقي في المسألة تعارض به ضمنيا بعض الاتجاهات المتعسّفة في تفسير العلاقة بين العلم والدّين، واعتبار أنّ العلم مجرّد تابع للدّين «فإثبات التّفسير العلمي للقرآن لا ينبغي أن يفهم بمعنى كمون النّظريات العلمية في آياته بجميع تفاصيلها إنّما يقصد به - واللّه أعلم - صدق المقالة القرآنية في إخبارها عن الأشياء بحيث لا نجد في ما كشفت عنه العلوم من خصائصها الثابتة ما يتعارض مع ما جاء في القرآن عنها. فأصبح من أسرار الإعجاز القرآني هذه الأسبقية الزّمنيّة في تصوير حقائق الأشياء»[4].

لئن تجاوزت المؤلّفة نزعة التّعصب للقرآن واعتبار العلم جزءا منه ولئن تجنّبت مفهوم المقاصد العامّة الدّالة على إثبات العلم لما بشر به القرآن من حقائق علميّة في سياق عام فإنّها طرحت تأويلا جديدا لهذه العلاقة يرتكز على «صدق المقالة القرآنية،

---

[1] انظر مجلة العلم والايمان، صدر العدد الأوّل منها سنة 1972.

[2] شلبي هند : التّفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتّطبيق ص 162.

[3] نفس المصدر ص 163.

[4] نفس المصدر ص 149.

في الإخبار عن الأشياء» لكن تبرير هذا الصّدق بأنّ ما ورد ذكره في القرآن من الخصائص الثابتة للعلوم في الواقع، لا يتعارض مع ما جاء في القرآن عنها يحتاج إلى نظر رغم اعتباره من أسرار الإعجاز والأسبقية الزّمنية في تصوير الحقائق، فالعلم مثلا لم يثبت إمكانية عيش الإنسان المدّة التي عاشها نوح :ألف سنة إلا خمســين ! ولم يثبت العلم أنّ القمر﴿ **قدّرناه منازل حتّى عاد كالــعرجون القديم**﴾ (يس 39/36 ،) وخلافا لذلك فإنّ العلم أقرّ آيةِ ﴿ **لا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا اللّيل سابق النّهار وكلّ في فلك يسبحون**﴾ (يس 40/36)

وحظي تاريخ التّفسير والمفسّرين بعناية أغلب الدّارسين التّقليديين وتراوحت دراستهم بين العام والخاصّ. فمحمّد الفاضل ابن عاشور اجتهد في التّعريف بالتّفسير وبرجاله[1] منتهجا مسلكا واضحا حدّد محمد الحبيب بلخوجة مقدّم الكتاب أبرز خصائصه، فهو كتاب «يرسم لدارس تاريخ التّفسير خطّا بيانيا واضحا جليّا، يكشف له عن جميع المراحل منبّها في كلّ واحدة منها إلى البواعث والأسباب المقتضية للتّطوّر، وإلى جملة المميّزات والخصائص التي يختلف بها هذا التّطوّر على الذي يتقدّمه أو يليه من مراحل التّأليف في هذا الفنّ»[2]

إنّ مادّة الكتاب هي في الأصل دروس قدّمها صاحبها بجامع الزّيتونة عندما كان التّعليم قائما به ثمّ عرضها إذاعيّا في شكل مسامرات وهذا يعكس وجها من وجوه الثقافة الإعلامية السّائدة بتونس في السّتينات ودور المثقّف في ترويج المواضيع الأكاديمية جماهيريّا، فإلى جانب عرض كلّ مراحل التّفسير وأطواره تاريخيا، كان المؤلّف حريصا على تحليل شخصيّة كلّ مفسّر وتأثير الظّروف التّاريخيّة والاجتماعية والسّياسية فيها، وهو بهذا يؤسّس لمنهج حديث يتجاوز به المعلومات العامّة عن أخلاق المفسّر أو سلسلة شيوخه أو تلاميذه التي عادة ما نصادفها في كتب التراجم، لكن وضوح المنهج على هذا النّحو يتعارض نسبيّا مع بعض الأحكام الجازمة التي يطرحها

---

[1] ابن عاشور محمد الفاضل: التّفسيرورجاله

[2] نفس المصدر ص 7.

المؤلّف من حين لآخر، فعند تحليله لنشأة التّفسير ذهب إلى انعقاد الإجماع على أنّ كلّ لفظ من القرآن له معناه الإفرادي، وأنّ كلّ كلام له معناه التّركيبي، وأنّه لم يرد في القرآن ما لا معنى له، ولم ترد فيه نصوص لها معان لا تفهم إلاّ بالتّوقيف عليها من طرف شخص معيّن، بل إنّ كلّ ما فيه يدلّ على معان ظاهرة، دلالته عليها بحسب الوضع اللّغوي العربي وقوانين التّركيب العربي»[1] ونتساءل أمام هذه الوثوقيّة، عن سبب اختلاف المفسّرين وإلى اليوم في دلالات فواتح بعض السّور، وتخبطّهم في إيجاد معنى لها مثل : «ألف لام ميم» وغيرها؟

لكن الطّريف في هذا العمل ظهور شخصيّة صاحبه وعدم الاكتفاء بترديد معلومات جاهزة استقاها من مختلف المصادر وقد كان حرصه واضحا على إبداء رأيه الشخصي كوصفه للتحوّل الذي شهده القرن التّاسع عشر الميلادي ومدى أثره في الإنسان، وموقف الشّرق من الغرب وانتهائه إلى الحكم: «ذاك هو حال العالم الإسلامي في التّنافر بين مثله العليا وبين واقعه المحسوس أواخر القرن الهجري الماضي»[2].

إذا كان تاريخ التّفسير لابن عاشور شموليا فإنّ من الدّارسين من رام تسليط الضوء على التّفسير واتجاهاته بإفريقية فقط وفي مرحلة تاريخية محدّدة لا تتجاوز القرن الثامن الهجري[3]. وتعتبر الدّارسة أنّ لموضوعها أهميّة بالنّسبة إلى تاريخ الثقافة الإسلامية بإفريقية ولأنّها لم تقف على «دراسة شاملة متكاملة حول هذا الموضوع تكشف عن التّطوّر الذي لحق التّفسير واتجاهاته بإفريقية في الفترة المدروسة»[4].

اجتهدت وسيلة بلعيد في إبراز مميّزات إفريقية في التّفسير بالمأثور، فأقدم تفسير في الغرض هو لابن سلاّم من إفريقية، فضلا عن ظهور أيّمة بها في هذا الميدان، فالهدف إذن دراسة التّفسير نشأة وتطوّرا وفي الوقوف على اتجاهاته المختلفة.

---

[1] نفس المصدر ص 17

[2] نفس المصدر ص 219

[3] بلعيد وسيلة : التّفسير واتجاهاته بافريقية من النّشأة الى القرن VIII هـ، دكتوراه دولة في العلوم الاسلامية (1987)

[4] نفس المصدر ص : أ

«والمراد بإفريقية عند إطلاقها من لدن القدامى هو تونس وجزء من الجزائر شرقا وجزء آخر من ليبيا غربا وحدودها...»[1]. أمّا منهج البحث فتسمه بأنّه «تاريخي تحليلي مقارن، ذلك أنّه يتناول فترة تاريخية محدّدة في رقعة ترابيّة معينة، ويتناول تفاسير متلاحقة واتّجاهات متنوّعة كان لا بدّ من تتبعها في نشأتها وتطوّرها والكشف عن أبعادها وتحليلها ومقارنتها» [2]. وهي لم تغفل عن تقديم مصادرها تقديما نقديّا عارضة مراحل بحثها، معبّرة عن هاجس طالما تواتر في العديد من الأطروحات، وعلى اختلاف الاختصاصات هو إجلاء صورة إفريقية والمغرب العربيّ، فهي ترجو أن تكون «قد أسهمت بجديد في موضوع الدّراسات القرآنية وكشفت عن مفسّرين أفارقة لهم مجهودات مشكورة في التّفسير لم تقع العناية بهم من قبل، وأبرزت ما لأبناء المغرب الإسلامي من مساهمة في بناء الثقافة الإسلامية»[3].

وليس من شكّ في أنّ هذه الدّراسة مثّلت إضافة إلى البحوث المختصّة في التّفسير لأنّها حقّقت جملة من النتائج أهمّها أنّ التّفسير بإفريقية نشأ مع دخول التّابعين لتفقيه أهلها، وأنّ إفريقية تحتفظ بأقدم تفسير بالمأثور، يمثّل «الحلقة المفقودة بين أوّل تصانيف التّفسير على أيدي مجاهد وابن جريج المكّي وتفسير ابن جرير الطبري» وقد تمّت دراسة هذا التّفسير والتّعريف باتجاهاته، كما بيّنت هذه الدّراسة أنّ التّفسير بإفريقية عرف اتجاهات مختلفة، بعضها بالمأثور وبعضها غلبت عليه الناحية اللغوية أو الفقهيّة أو التّأويل الباطني لكن ما يجمع بين أصحاب هذه الاتجاهات كلّها فيما عدا الاتجاه الباطني، العقيدة السّنية والعناية باللغة وعلومها، وهما الجانبان اللذان ميّزا التّفسير بالمغرب الإسلامي.

---

[1] نفس م وص

[2] نفس م وص

[3] نفس المصدر ص 9

والملاحظ أنّ الدّراسة لم تكتف بالمراجع العربيّة في بحثها، بل عمدت إلى مراجع فرنسيّة من بينها أطروحة سعد غراب[1] ممّا يبيّن نوعا من التطوّر داخل الاتّجاه التّقليدي في الدراسات الإسلامية بتونس وتفتّح بعض الدّارسين على اللّغات وعلى مختلف الاختصاصات. لكنها تجاهلت شهادات الكفاءة في البحث التي أعدت تحت إشراف الأستاذ محمد الطالبي وتعلقت بتفسير ابن سلاّم تحقيقا لبعض أقسامه وتقديما لها[2].

كان اهتمام الدّارسين التّونسيين بمبحث التّفسير، على ندرته كمّيا، متراوحا بين النّظر العام والسّعي إلى الإحاطة بالمسألة تاريخيّا في إفريقية عموما من جهة والتّركيز على علم دون غيره لأسباب يجتهد الدّارس في طرحها من جهة ثانية. فشخصيّة المهدوي (توفي حوالي سنة 440 هـ) وجهوده في التّفسير والقراءات استأثرت بعناية سعيد الفلاّح[3]، وتطرّق لها من زاوية ربط الماضي بالحاضر، فالتّواصل هو الغرض الأصلي لاختياره الموضوع، ومسألة التّواصل متواترة في أعمال التّونسيين وتتجلّى بصورة أفضل في الدّراسات والكتابات ذات التّوجه الاجتماعي المنشغلة بقضايا الواقع وتحدّياته.

فالفلاّح يعتبر «أنّ صلاح الأمّة الإسلامية في خدمتها لكتابها وعنايتها بسنّة نبيّها، وفلاحها في تمسكها بهما واهتدائها بهديهما. ولا نجاح لمسيرتها إلاّ بربط حاضرها بماضيها واستفادة متأخّريها بجهود متقدّميها» وفي هذا السّياق يعتبر

---

[1] S. Ghrab : Ibn'ARAFA et le Malikisme en Ifriqiya au VIII°-XIV siècles 2 T. وقد اطلعت عليها مرقونة.

[2] انظر صمود حمادي تحقيق قسم من تفسير ابن سلاّم ج 16 و18 مع مقدّمة الباجي إشراف محمد الطالبي تونس 1970، والغزّي رشيد، تحقيق ج 14 و15 من تفسير يحيى ابن سلام مع مقدمة وفهارس، اشراف محمد الطالبي تونس 1971، وبشير المخينيني، تحقيق ج 13 وج 17 من تفسير يحيى ابن سلاّم 1971 وكذلك محسن ساسي، تحقيق جزء من تفسير يحيى ابن سلاّم، 1979 إشراف محمد بن عبد الجليل

[3] الفلاّح سعيد : المهدوي وجهوده في التّفسير والقراءات، دكتوراه دولة، دون تاريخ مناقشة وبالرجوع إلى إدارة الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدّين سابقا تبيّن اندراجها ضمن مرحلة اهتماماتنا.

«المهدوي أحد الأعلام المتقدّمين المبرّزين في التّفسير والقراءات وعلوم القرآن (...) لم يحظ بما حظي به معاصروه من الاهتمام» رغم كثرة مؤلّفاته وأهميّتها في بابها، وقد بقيت مخطوطة مجهولة، مادّتها صالحة للدّراسة والبحث «فدراسة جهوده وخاصّة في القراءات إبراز للدّور الهامّ الذي لعبه المهدوي وإفريقية بصفة عامّة في النّهضة العلمية عموما وفي علوم القرآن بوجه خاصّ»[1]. فغاية الدّارس الكشف عن جوانب من خصائص عصر المهدوي وما جدّ فيه من أحداث سياسيّة وصراعات مذهبيّة وعقديّة من خلال دراسة آثاره، لذلك توزّع جهده للعناية بحياة المهدوي وآثاره أوّلا ثمّ التّركيز على جهوده في التّفسير من خلال مصادره ومنهجه فيه، ليحلّل في النّهاية جهود الرّجل في القراءات ويميّزها عن غيره، ويكون بذلك قد راجع أهمّ اتّجاهات التّفسير والتّأويل ضمنيا في القرنين الرّابع والخامس للهجرة بإفريقية أي في المرحلة التي عاش فيها المهدوي، ليصل إلى الحكم على مستوى التّفاسير بإفريقية «فقد ظهرت بهذه الربوع تفاسير في مستوى ما ظهر بالمشرق أو تفوق كتفسير المهدوي وتفسير مكّي، تؤكّد أنّ مسيرة التّفسير في غرب العالم الإسلامي ومشرقه واحدة متكاملة»[2]. وهي نفس النتيجة التي ينتهي إليها الدّارس بشأن القراءات، فدور علماء إفريقية لم يقتصر على «النّقل بل كان أسمى من ذلك، ارتفع إلى مستوى المشاركة بالتّأليف والنّقد والاختيار والتّعليل، بل وإلى قواعد هذا الفنّ وترسيخها» [3]. ويبدو مجهود سعيد الفلاّح جليّا في رجوعه إلى المخطوطات وصبره على تحقيقها لبلوغ ما بلغه من نتائج خاصّة بالتّفسير والقراءات عند المهدوي وفي عصره بإفريقية عموما. وتتّخذ مثل هذه الدّراسات قيمتها الفعليّة في حجم ما تكون قد كشفت عنه من مظاهر النّهضة العلمية بإفريقية في عصرها وهي تدرس حياة علم وإنجازه في مجال التّفسير دون اللجوء إلى التمجيد والمبالغات.

---

[1] نفس المصدر ص 1 و2

[2] نفس المصدر ص 516

[3] نفس المصدر ص 517

ولم تشغل مسألة التّأويل عند الدّارسين التّونسيين إلا باحثا واحدا تابعها على امتداد العصور واهتمّ بها في صيغة المواجهة بين الغلاة والمعتدلين [1]. فإبراهيم بن حسن يؤكّد أنّ الموضوع «واسع مترامي الأطراف، يصعب في مستوى المجهود الفرديّ الإحاطة به إلاّ إحاطة نسبيّة» لكنّه مع ذلك قام «بهذا المجهود العظيم» وأتمّ «هذا العمل العلمي الواسع في أبعاده والمترامي في قضاياه»[2].

إنّه تقصّى مسألة تأويل القرآن عند كلّ المذاهب والفرق والصوفيّة بالتّدقيق دون أن يخلو عرضه من أحكام ذاتية تجعله طرفا في القضيّة ومن أمثلة ذلك حكمه على الخوارج أو على غلاة الشيعة بأنّهم «أخطر فرقة من غلاتهم «الباطنيّة» وغايتهم من التّأويل هدم الشرائع عموما وهدم الشريعة الإسلامية على الخصوص[3]، وهو يكرّس بهذا الحكم الموقف السّني التّقليدي دون محاولة الحياد والتّعالي والنّظر في الأمر من زاوية علمية موضوعية، ويشتدّ حماسه كذلك ويجانب الرصانة العلمية فيميل إلى لهجة شديدة نسبيّا لنقد بعض نماذج التّأويل في العصر الحديث و«ذكر نموذجين من نماذج تأويلهم ونقدها ببيان وإبراز ما فيها من ابتعاد عن الحقّ وزيف ومن افتراء على الواقع خدمة للباطل وإتباعا للهوى :أحدهما من كتاب علي عبد الرازّق، الإسلام وأصول الحكم وثانيهما من محاضرة الدكتور محمد رشاد خليفة يبيّن فيها المعجزة الماديّة للقرآن الكريم في عدد التّسعة عشر».

ورغم هذه المواقف الانفعالية أحيانا فإنّ الدّراسة ذات قيمة من حيث تقصّيها لنصوص التّأويل وجمعها قديما وحديثا، ممّا يوفّر لمن رام مجرد الاطلاع أو دراسة جانب من الموضوع مصدرا قيّما دون التّأثر بمواقف الدّارس التي قد تبرّرها منطلقاته السّنية وشدّة إيمانه بضرورة الدّفاع عن قداسة القرآن ونقائه من التّأويلات المضلّلة.

---

[1] ابن حسن ابراهيم. قضية التّأويل في القرآن بين الغلاة والمعتدلين، دكتوراه دولة مرقونة تونس 1974.

[2] نفس المصدر ص : أ

[3] نفس المصدر ص 5

وممّا يتصل بالقرآن ومباحثه مسألة القـــــراءات وقد استقطبت اهتمام هند شلبي[1]، وتحديدها الهدف من الدّراسة يكشف منذ البداية عن سبب الاهتمام بهذا الموضوع بالذّات ...» إنّ الذي دعانا إلى الكتابة في تاريخ القرآن وعلم القراءات مالاحظناه من خلوّ مكتبتنا الإسلامية من دراسة علميّة شاملة لهذا الموضوع»[2] لذلك فإنّ غايتها «التّأريخ للقرآن وعلم القراءات ببلادنا إلى منتصف القرن الخامس». وعلى هذا الأساس فإنّ جلّ البحوث التي اهتمّت بقضايا النّص القرآني إنّما جاءت لتسدّ شغورا أو لتطرح موضوعا لم يطرح من قبل فنستمدّ من ذلك طرافتها على الأقلّ ، إذ يسعى أغلبها إلى العناية بتاريخ الأفكار في تونس في مجال دراسات القرآن والتفسير والتّأويل والقراءات بالانطلاق من البدايات وإلى حدود تاريخيّة معيّنة مثّلت طور النّضج الأقصى أو الاندثار تماما فهذا البحث مثلا اختارت صاحبته الوقوف عند منتصف القرن الخامس الهجري لأنّه بعد المرحلة الأولى من الحضارة الإسلامية بالقيروان ثمّ بالمهدية انتهت الفترة الزّاهية «بقدوم الأعراب إلى القيروان»[3].

إنّ جوهر البحث يدور حول الكيفيّة التّي تمّ بها اللّقاء الأوّل بين الأفارقة والقرآن والتّطلع «إلى معرفة القراءات التي كانت موجودة بها» مع الرّغبة في «تجميع القراء الأفارقة في الفترة المدروسة حتّى يسهل الوقوف عليهم للرّاغبين في ذلك»[4] وهكذا تكون الدّارسة قد جمعت مادّة تراثية في موضوع القراءات ورتبتها وفحصتها للتّوصل بها إلى بعض الاستنتاجات الخاصّة بميدان القراءات وتاريخه بتونس.

---

[1] شلبي هند، القراءات بافريقية من الفتح الى منتصف القرن الخامس الهجري، (دكتوراه حلقة ثالثة نوقشت سنة 1981)

[2] نفس المصدر ص 13

[3] نفس المصدر ص 5

[4] نفس المصدر ص 15

ولعلّ عناية محمد الشاذلي النّيفر (ت1998) بتحقيق مخطوط[1] خاصّ بالتلاوة يندرج ضمن هذا الاهتمام، فضلا عن الوظائف العلمية التّعبدية التي يسعى إلى تحقيقها بعمله، فتلاوة القرآن «على الوجه الأكمل توقظ الإحساس وتنمّي الشعور الحيّ الباعث على الإصلاح الجماعي»[2] ويكون المحقّق قد قدّم خدمة «لكتاب اللّه» وإن كانت «متواضعة»، ولكنّها «ذات صبغة إصلاحيّة وأثر تكويني محمود وتقويم لغويّ للّسان المضري»[3]، فاهتمام النّيفر بأثر من القرن السّادس الهجري ذي هدف إصلاحي يعرّف من خلاله في ذات الآن بعلم من أعلام افريقية فتزدوج الغايتان كما هو الشأن في أغلب دراسات التّونسيين التّقليديين : التّأريخ للفكر بإفريقية في لحظة ما شهدت ازدهار مبحث من المباحث القرآنية أو بروز علم من الأعلام فيه لم تنصفه الدّراسات ولم ينل حظّه من التّعريف فهل نظفر بمثل هذه الخصائص أو ببعضها أو بمزيد عليها في التّعامل مع السّنة ومباحثها ؟

لكن قبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ التّهامي نقرة اختار دراسة تأثير بعض المذاهب في تأويل القرآن[4]. وهي دراسة مقارنة اعتمد فيها «عدّة محاور من علوم المقاصد والوسائل» كعلوم القرآن والحديث والتّفسير وأصول العقيدة والكلام والنّحو والبلاغة. والدّافع الذي دفعه إلى هذا البحث «اختلاط المحذور فيه بغير المحذور وخفاء الحدّ الفاصل بين التّطرف والاعتدال في التّأويل، والمعايير التي تميّز صحيحه عن فاسده والمواطن التي يكون فيها أو لا يكون[5]...» وبعد عقد مدخل عام في التّأويل ثمّ التّأويل في الإسلام، نظر إلى تأويلات المعتزلة فتأويلات الأشاعرة وتوقّف عند متشابه القرآن وتأويله وكذلك متشابه الحديث وتأويله ودقّق في آيات الأسماء والصّفات

---

[1] تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عمّا يقع لهم من الخطإ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين تأليف الحسن علي بن محمد النّوري الصفاقسي، تحقيق محمد الشاذلي النيفر.

[2] نفس المصدر ص 5.

[3] نفس المصدر ص 6.

[4] نقرة التّهامي ، الاتجاهات السّنية والمعزلية في تاويل القرآن.

[5] نفس المصدر ص 6.

وضبط شروط التّأويل واتّجاهات المؤوّلين وأبعادها، لكنّه لم يتخلّص - وهو شأنه في جلّ دراساته تقريبا - من إصدار أحكام قاطعة تجعله طرفا مجادلا في الموضوع المدروس فهو يستنتج من موقعه السّني «أنّ أكثر تأويلات المعتزلة مجافية لأصول العقيدة السّنية» وأنّ «اتّجاه الأشعرية امتداد للسّلفية وتطوّر طبيعي لها» [1] ولا يترك الفرصة تمرّ دون الدّعوة إلى ضرورة تحديد مفهوم السّلفية في معناها الحقيقي المشرق» كما يقول، موجّها نقده «للمشدوهين بثقافة العصر وحضارته» فتصوّراتهم للسّلفية «خاطئة» بسبب «جهلهم وغرورهم، حتى إنّ بعضهم إذا اتّهم عالما بالجمود والرّجعية نعته بأنّه سلفي، وكأنّ السّلفية عندهم إيمان بلا عقل وعقيدة بلا نظر»[2].

وللتّهامي نقرة بعض المواقف القارّة من الغرب ممثّلا في الاستشراق ومن المعاصرين المتأثرين بهم من العرب يردّدها بأشكال مختلفة وفي كلّ مناسبة تقريبا، فدائما هناك عدوّ لابدّ من التّصدي له ومجابهته وإفحامه لدرء الخطر عن الإسلام والمسلمين، وهو لا يرى في العصر الحديث وجهه المعرفي الإيجابي بقدر ما يندّد بما فيه من فلسفات «واتّجاهات منحرفة : كشف عنها سوء التّأويل فيما نشر من الكتب والتّفاسير الحديثة، وفيما كتبه بعض المستشرقين بالخصوص» بل نجده رافضا لأيّ رافد معرفي من خارج المنظومة الإسلامية إذ يستفظع اعتماد مقاييس ومعايير لدراسة الفكر الإسلامي «خارجة عن بيئته» وينبّه إلى استفحال خطر بعض المسلمين «الذين لم يسيروا مع القرآن في سموّه وحاولوا أن يهبطوا به إلى أفقهم الضّيق تحت التّأثير الفكري لعصرهم ضاربين صفحا عن تفاسير السّلف والخلف». [3] لكنه يشعر رغم ما تقدّم بوجود مشكل في العصر الحديث بسبب تواتر التّأويلات، دون الوعي الفعلي بأنّ سبب المشكل ليس النصّ وإنّما طرق النظر فيه ووسائل قراءته التي أصبحت متعدّدة، وليس في ذلك أدنى سوء نيّة أو انحياز عن الإيمان مقصود. فالمسلمون في رأيه بحاجة

---

[1] نفس المصدر ص 351

[2] نفس المصدر ص 362 وبخصوص مصطلح السّلفية انظر : الشّرفي عبد المجيد، السّلفية بين الأمس واليوم، في كتاب الدّروس العمومية (1990-1993) ص ص 48-60.

[3] الاتجاهات السّنية والمعتزلية في تأويل القرآن ص 357.

«اليوم إلى معرفة ما أشكل عليهم من معاني القرآن، والنفاذ إلى ما في إشاراته الكونية والغيبيّة من أسرار تزيدهم إيمانا واعيا في خضمّ هذه التّيارات الإلحادية الجارفة...» «وهم بحاجة كذلك إلى علماء مختصين في علوم القرآن. ولهم إلمام بالثّقافات المعاصرة، قادرين على ردّ مطاعن الكائدين لإثبات الحقّ ودحض الباطل في منهجيّة وموضوعيّة»[1].

فالباحث ينطلق من موضوع تأويل القرآن واتجاهاته عند بعض الفرق الإسلامية ليصبح مشخّصا لثغرات إلمام مسلمي اليوم في مجال فهم معاني القرآن، داعيا إلى تكوين علماء دعاة للتّصدي للباطل !وإذ كان يشترط فيهم الموضوعية فإنّه أوّل من جانبها لا لشيء إلاّ لأنّه يسقط البعد الإيماني العقائدي على البحث وينفي عنه بذلك صفة التّجرد والموضوعية، وهو يمثّل إذن أنموذجا من نماذج تعامل أصحاب الاتّجاه التّقليدي في الفكر الإسلامي عند التّونسيين في العصر الحديث مع القرآن وتفسيره، حيث يطغى النزوع الإيماني والاتجاه الدّعوي الإصلاحي على مضمون الدّراسات ولهجتها.

إنّ طبيعة هذه الدّراسات وخضوعها لخطّين بارزين :التّفسير والكتابة عن تاريخ التّفسير والتّأويل، دفعتنا دفعا وكما أسلفنا إلى النّظر في كلّ دراسة على حدة للوقوف على أهمّ خصائصها ومدى ما يمكن أن تكون قد حقّقته من إضافات، غير أنّ الخيط النّاظم لها هو دائما العناية بتاريخ الأفكار في تونس بدرجة أولى وإبراز مساهمة التّونسيين ودورهم في التّفسير واتجاهاته.

فمحمّد الطّاهر ابن عاشور كان يحدوه هاجس التّجديد ممّا جعله يخصّص عشر مقدّمات في الجزء الأوّل من تفسيره «التحرير والتنوير» لتوضيح منهج عمله وإبراز ما تجاوز به غيره من المفسّرين القدامى وقد كان حريصا على الاعتدال في نقده لهم، فيتبنّى ما يراه صالحا عند بعضهم ويهذّبه ويزيد عليه وعيا منه بدوره في ضرورة الإضافة، فهو اجتهد في تدارك ما فات غيره من المسائل العلميّة ضمن تفاسيرهم دون

---

[1] نفس المصدر ص 362.

ادّعاء الكمال «ولست أدّعي انفرادي به في الأمر فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلّم»، ويبقى اهتمامه «بفنّ دقائق البلاغة» في تفسيره من أبرز ما ميّز عمله، فضلا عن إصراره على اعتماد «العقل» و«الاجتهاد» و«الاستدلال» و«النّظر». وباستثناء «التحرير والتّنوير» فإنّ الدّارسين اهتمّوا بمواضيع متفرّقة تتنزّل ضمن دراسة تاريخ الفكر بإفريقية في لحظة ازدهار أحد مباحث التّفسير أو ظهور علم من أعلامه تميّز بمساهمته ولم تنصفه الدّراسات أو لم تعرّف بمجهوداته على نحو ما يستحقّه. لكن لم تخل جلّ دراسات التّفسير والتأويل كما لاحظنا من بعض طرافة لأنّها سعت إلى سدّ ثغرات في تاريخ الأفكار بتونس في مجال المباحث الدّينية خاصّة وإن كانت مواقف البعض من أصحابها غير بريئة من الحماس الديني الفيّاض أحيانا نظرا إلى خضوعها لآلية الدّفاع عن المذهب والخوض في جدل الخصوم وانتقادهم، وقد كان الخصوم من غلاة الشيعة تارة أو فلاسفة الغرب تارة أخرى، ممّا يوحي بعدم تنازل الدّارس التّقليدي عن بعض «قناعاته» في التعامل مع المخالفين له في المذهب أو الدّين رغم انتمائه إلى العصر الحديث ورغم ما طرأ على الثقافة الإسلامية من تحوّلات في العمق.

ج - السّــــنّة

تراوحت اهتمامات التّونسيين في مبحث السّنة بين العناية بالحديث وجهود دارسيه وطبيعة تناولهم ومرجعياتهم، والانكباب على تقصّي بيّنات النّبوة من القرآن والسّنة، إلى جانب محور تحقيق التّراث السّني. غير أنّ ما يبدو للوهلة الأولى اتحاد دارســـي مبحث السّنة في مبدإ الدّفاع عنها والتّصدي العلني لأعدائها والمشكّكين فيها من موقع إيمـــانيّ يتّخذ لبـــوسا علميا أكاديميّا. فقد خصّص محمد الطّاهر الجوّابي بحثه[1] لدراسة جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبوي وغايته من ذلك الدّفاع عن السّنة والصّمود أمام الطّاعنين فيها : «... غايتي إبراز هذه الجهود التي بذلت في

[1] الجوابي محمد الطّاهر : جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبوي الشريف، دكتوراه دولة مرقونة، تونس 1986.

العناية بمـــتن الحديث حفــظا وتقنينا ونقـــدا ليزول شك المرتاب فيها وليكبر مثبتوها دقّة عمـــل المحدّثين فيـــزدادوا وثوقـــا بالسنّة وتعلّقا بهـــا وصمـــودا أمام الطّاعنين فيها[1].... »

ولبلوغ ذلك قدّم مدارس الحديث أوّلا وأرّخ لنشأة نقده ومراحله وعرّف بأئمته ثم درس نقد المتن وقسّمه إلى نوعين : نقد تقنيني احتياطي ونقد تطبيقي، محاولا ما استطاع اتباع منهج «استقرائي تحليلي استنتاجي» ولا تخفى طبيعة هذه الدّراسة فهي تقنية وتكاد لا تهمّ إلاّ ذوي الاختصاص في العلوم الإسلامية، بل إنّه لم يحفل في خاتمتها بإبراز بعض الاستنتاجات أو التذكير بها على الأقلّ وإنّما اكتفي باستعراض المراحل التي توخاها خلال البحث.

ولا تخرج هذه الدّراسة على تقنيتها عن سلسلة من البحوث يجتهد أصحابها في إظهار موقعهم الإيماني، فيكون الدفاع عن الإسلام - السّنة هنا - سببا من أسباب الالتفات إلى هذا البحث أو ذاك فيتداخل البعد الإيماني والمستوى العقدي بالجهد العلمي على نحو ما كان سائدا عند العلماء القدامى.

أمّا حمّادي اليوسفي (ت1997) فلا يكاد هدفه من دراسته يختلف عن هدف الجوّابي وإن كان المجال مغايرا نسبيّا، فأهمّ الأسباب التي دفعته إلى البحث في مواقف مؤرخي الفرنجة من السّيرة النّبوية هي تصحيح هذه المواقف باعتبار السّنة مـــقوّما «من مقوّمات شخصيّة الأمّة الإسلامية» والتّصدي للأخطاء المرتكبة في حقّها .[2] لذلك قدّم أعمال المستشرقين بمختلف اتجاهاتهم في السّيرة النّبوية وحلّل مواقفهم ونقدها نقدا داخليا أي بمقابلة رأيي مستشرقين أو اعتماد دراسات إسلامية مع تصنيفهم إلى مدارس معالجا منهج كلّ مدرسة على حدة. وقد لاحظنا تميّز هذا البحث بالخصوص من ناحية الانضباط المنهجي فصاحبه متمكّن من أصول المنهج الأكاديمي في البحث وما يفرضه من صرامة وتركيز على ما يفيد البحث. وقد مال في الخاتمة إلى إبداء موقف نقديّ من

---

[1] نفس المصدر ص 1.

[2] اليوسفي حمادي : مؤرخو الفرنجة والسّيرة النّبوية، دكتوراه دولة، مرقونة 1988 ص : أ.

بحثه فاعتبره : «بمثابة نافذة تفتح على العالم الغربي يطّلع من خلالها المثقف المسلم بعد عهود التّقوقع والانغلاق على الذات، على ما يجري في المستويات الأكاديمية والمدارج الجامعيّة من أنشطة ثقافية تهتمّ خاصّة بالإسلام دينا وحضارة، وبالمسلمين فكرا وسلوكا، وذلك حتّى يكون على بيّنة من نظرة المخالف إلينا (كذا) من خلال ما يقوم به من أبحاث وما ينجزه من دراسات»[1].

وهكذا ورغم كلّ إيجابيّات هذه الدّراسة فإنّ نزعة الدّفاع والتّصدي وتصحيح المواقف تظلّ بارزة فيها وكذلك في غيرها من الدّراسات الخاصّة بالحديث والسّنة.

لقد اختار محسن عبد الناظر «ڤولدتسيهر» من بين المستشرقين ليدرس أعماله في السّنة[2] وعقد لذلك مقدّمة في نشأة الاستشراق مهّد بها لدراسة أعمال «ڤولدتسيهر» تعرّف به وقيّم أعماله ثم عاد إلى سبب الاهتمام بهذا الموضوع، تحت عنوان فرعي : «اهتمامي بهذه الدّراسات» قال فيه من جملة ما قال :«لقد كنت منذ أيّام الدّراسة بالمرحلة الأولى من التّعليم العالي بالكليّة الزّيتونية للشريعة وأصول الدّين أتساءل عن أسباب افتقار المكتبة العربية إلى ترجمة لهذه الدّراسات ونقدها نقدا علميّا (...) فبدأت فعلا أترجم النصّ الفرنسي لدراسات ڤولد تسيهر منذ أوائل 1979 م وبعد استشارة بعض أساتذتي استقرّ الرأي على أنّ أجعل هذه الدّراسات محور رسالة جامعية (...) فعبّرت عن رغبتي تلك للأستاذ الدكتور عبد المجيد محمد منيف فقبل مشكورا الإشراف على هذا العمل، شريطة أن يقع الاهتمام بالدّرجة الأولى بنقد ما أورده ڤولدتسيهر في الحديث وفيه بحث ونقد وتركيب لنصّ آخر يهتمّ بنفس القضايا التي اهتمّ بها المؤلّف ولكنّه يعالجها بوجهة موضوعية تستمدّ جذورها من التّوجهات الإسلامية وتتبع في منهجها الاستقراء العلمي وتستنتج مما استقرأته استنتاجات تكون بعيدة عن الفرضيات والتّصورات[3]».

---

[1] نفس المصدر ص 671.

[2] عبد الناظر محسن : دراسات ڤولدتسيهر في السّنة ومكانتها العمليّة، دكتوراه دولة، مرقونة 1984.

[3] نفس المصدر ص 16 و17.

لقد تعمدنا إعادة كامل هذه الفقرات وما بها من مبرّرات لأنّ أطروحة عبد النّاظر مثّلت بتونس سبقا في الدّراسات الأكاديمية فصاحبها ناقشها في نفس سنة تسجيلها إداريّا !وهو ما دفعه في المقدّمة إلى إبراز استعداده منذ 1979 ليكون بلوغ المناقشة سنة 1984 طبيعيّا، وهو يجيب ضمنيّا المعترضين على سرعة إنجاز العمل على ضخامته كميّا وقد تجاوز خبر هذه الأطروحة أسوار الكلية الزّيتونية إلى الصّحافة وتحرّكت بعض الأطراف للتساؤل عن ظروف إنجازها إلى جانب كون المشرف عليها لا يفقه غير اللغة العربيّة، والجزء الأوّل من الأطروحة تعريب للنصّ الفرنسي لدراسات ڤولد تسيهر !فضلا عن أنّ الدّارس عرّب نصّا عن لغة ڤولد تسيهر المجري الأصل وقد كتب دراساته بالألمانية ولم يعد عبد النّاظر إلى النصّ الأصلي لمراجعة دقة التّرجمة الفرنسية خاصّة وأنّه لم يشر إلى ذلك بتاتا.

وإذا تجاوزنا الظّروف الحافّة بهذه الدّراسة ونظرنا فيها من الدّاخل على اعتبار تمثيلها لعمل على علاقة بالسّنة من وجهة نظر الاستشراق فإنّ الملاحظ هو وجود ارتباك في المنهج بصورة عامّة، كما جاءت الخاتمة طويلة نسبيّا. فلئن خصّص القسم الأوّل لترجمة النصّ الفرنسي لدراسات المستشرق في الحديث إلى العربية أو نقله كما يقول الدّارس، فإنّه عقد الجزء الثاني للمكانة العلمية لهذه الدّراسات ووزّعه على بابين : الحياة السّياسية والدينية والفكرية في عهد الأمويين (في خمسة فصول) ثمّ : ظاهرة الوضع (في ستّة فصول)وفي الخاتمة ألحّ مجدّدا على مكانة هذا المستشرق دون إعفائه من النّقد بل ذهب إلى «أنّ الأحاديث النّبوية إلى جانب القرآن الكريم تستطيع أن تسعد الإنسان في الدّارين إن هي وجدت من يقدّمها تقديما موضوعيا يأخذ بعين الاعتبار المستوى الذّهني والسّياسي والحضاري للمتعلّمين».[1] ولسنا نرى وجها لمثل هذا الحكم في أطروحة أكاديمية تتعامل مع دراسات مستشرق للسّنة النّبوية فقد كنّا ننتظر تحليل آليات تفكير «ڤولدتسيهر» والغوص في مرجعيّاته وتفحّص النتائج التي توصّل إليها، ليكون أنموذجا من نماذج المدارس الغربية التي تتعامل مع تراثنا وفق منهج معيّن وعلى ضوء أهداف خاصّة يتداخل فيها العلمي بالذّاتي وتتحاور فيها الثقافات حوارا

[1] نفس المصدر ص 863

علميا بريئا أو غير بريء، فما دور السّعادة إذن والشّعور بها في كلّ هذا ؟ ثمّ ما معنى تقديم الأحاديث النّبوية والقرآن تقديما موضوعيّا يأخذ بعين الاعتبار المستوى الذهني والسّياسي والحضاري للمتعلّمين ؟

وباختصار فإنّ هذه الدّراسة كان بإمكانها تحقيق نتائج طريفة والوصول إلى ماهو منتظر من مثلها في ميدان العلوم الإسلامية لو أحيطت بإشراف علمي صارم.

إنّ شدّة العناية بالسّنة والحديث تاريخيّا وعند سائر الدّارسين قلّص نسبيّا من اهتمام التّونسيين بها على الأقلّ في مستوى الأطروحات وضيّق مجال الاختيار وزوايا النّظر. فلئن أفسح بعضهم المجال وحاول ملامسة الدّراسات الاستشراقية لهذه المباحث فإنّ البعض الآخر رأى ضرورة العودة إلى التراث للجمع وتوزيع الرّصيد من جديد حسب منهج مختلف دون أن يبرز في عمله أيّ نزوع إبداعي ذاتي ويمثّل هذا المنزع اتجاها آخر من اتجاهات الدّارسين التّقليديين للسّنة ولعلّ الباحث مصطفي نقرة خير مثال في هذا السّياق. ففي أطروحته «من مباحث العقيدة : بيّنات النّبوة الخاتمة» [1] تصدير نادر وهي ثاني أطروحة بعد أطروحة الرحموني تهدى إلى الرّسول محمّد : الإهداء :إلى من آتاه اللّه السّبع المثاني والقرآن العظيم، فأيقظ النّيام وبدّد الظّلام وغيّر مجرى الحياة، ونشر الفضيلة والعدل والمساواة، ودعا إلى سبيل اللّه بالحكمة، فكان بخلقه القويم وبرسالته السّمحة الخاتمة نبيّ الرّحمة». والظّاهر أنّ هدف هذه الدّراسة هو عرض «الدّلائل التي تثبت النّبوة المحمّدية والرّسالة الإسلامية الخاتمة بما لا يدع مجالا للشك والرّيبة»، والواقع أنّه لم يعد هنالك مجال للشك والرّيبة بعد مرور أربعة عشر قرنا على هجرة نبيّ المسلمين، فالقضيّة مفروغ منها بالنّسبة إلى المؤمنين ومع ذلك فإنّه لوفرة الأدلّة يصنّفها إلى نقلية من الكتاب والسّنة وعقلية ووجدانية. لكنّه يلاحظ أنّ «سبل الإيمان بنبوّة خاتم الأنبياء محمّد صلى اللّه عليه وسلّم كثيرا ما تلتقي عند النّقل والعقل والمعرفة في آن واحد» [2]. ويبدو أنّ مثل هذه الاستـــنتـــاجات صار

---

[1] نقرة مصطفى : بيّنات النّبوة الخاتمة من القرآن والسّنة والأخبار، وهو العنوان الذي اختاره لاطروحته عند نشرها.

[2] نفس المصدر ص 19.

من قبيل المسلّم به عند المؤمنين، وهو ما جعل مجـــهود المؤلّف يقتصر على الـــرّجوع إلـــى التّـــراث والنّقـــل عنه بقلـــيل مـــن التّـــدخل والتّنسيق فإذا هو لا يغادر دائرة النّظر التّقليدية بما لا يناسب زمن التّأليف، ولعلّه مـــن المثيـــر للتّســـاؤل عـــدم تـــوفّر خـــاتمة للكـــتاب، وإن أثـــبت صاحبه فهرسا للمراجع فإنّ ترتيبه ورد مشوّشا فلم يخضع لنسق تاريخي أو لترتيب ألفبائي يسهّل على القارئ التّناول، بل اكتفي بتقسيم الفهرس بحسب الأغراض = الحديث والسّيرة والتّفسير...

ونتساءل مجدّدا عن نوعيّة الإضافة التي يمكن أن يحقّقها مثل هذا العمل، ولا نكاد نظفر بإجابة مقنعة سوى الجهد الذي يبذله صاحبه في إعادة التّرتيب والتّبويب لحجج وأدلّة تجاوزها تاريخ الفكر الإسلامي على وجه العموم لاستقرارها في مصنّفات خاصّة ولتواتر تداولها عبر العصور.

ومن الجوانب التي اعتنى بها الدّارسون التّونسيون للسنّة من خلال دراسات مفردة إلى جانب الأطروحات مسألة الوحي ومسألة شخصيّة محمّد أيضا. فمصطفي كمال الدّين التّارزي كتب في الوحي وختم الرّسالة في الإسلام[1] فأكّد أنّ استحالة انكشاف اللّه للإنسان مباشرة فرضت الوحي طريقة لذلك، ولذلك اعتمدت الأديان السّماوية أوّلا وبالذات على الوحي والإلهام الإلهي إذ منهما برزت، وعلى تعاليمهما أقيمت قواعدها وأركانها»[2] أمّـــا علاقة الوحي بالإيمان فهي شديدة لأنّ القياس يفضي به إلى اعتبار منكر الوحي كافرا «فمن ينكر الوحي، ينكر النّبوة ومن أنكر النّبوة فقد أنكر الإسلام، وأنكر كلّ الأديان السّماويّة».[3] ولذلك يعرّف نظرة المسلمين إلى الوحي وهو يخاطب المسلمين والمسيحيين في آن، ويتابع دلالة الوحي لغة ثمّ استعمالات لفظة الوحي في القرآن ليصل إلى الوحي في اصطلاح الشريعة. ولمزيد الإحاطة بموضوعه

---

[1] التّارزي مصطفى كمال الدين : الوحي وختم الرسالة، منشورات مجلّة الهداية تونس 1980، نشر بعنوان «الوحي وختم النّبوة» ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني (معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما) ص ص 21-47.

[2] نفس المصدر ص 7.

[3] نفس المصدر ص 8.

يفصّل أنواع الوحي وكيفيّة نزوله ومراتبه من الرّؤيا الصّادقة في المنام إلى الإلهام إلى «إتيان الملك في صورة رجل» أو «إتيان الملك في صلصلة الجرس صوتا مجرّدا قويّا» فإلى «إتيان جبريل على صورته الحقيقية» أو «الوحي من وراء حجاب». أمّا مصـــدر الـــوحي فليس الفطرة ولا الاكتساب ولكنّه من اللّه، ويقدّم على ذلك مجموعة من الأدلّة، كما يؤكّد وحدة الرّسالات السّماوية، وليس هذا في الحقيقة بجديد باعتبارها صـــادرة مـــن مرسل واحد ولكنّ الخلاف بينها يتمثّل في رأيه «في روح العبادات ولا خلاف بينها في التّعامل الأخلاقي والإنساني العام. أمّا الخلافات الجــزئية فقد اقتضتها الحكمـــة الدّقيـــقة فـــي مراجـــعة وضـــع كـــلّ أمّـــة لأســـاليـــب تـــربيتها وإصلاحها وذلك بالنّظر إلى بيئة تلك الأمم ومستوى عاداتها وتقاليدها وثقافتها»[1].

إنّ التّارزي يعتمد بالأساس القرآن والصّحاح وتفسير آبن كثير وروح المعاني للألوسي، فلا يكاد يختلف عن القدامى من ناحية الطّرح والتّعليل في هذا الموضوع بالذّات، بحكم تكوينه الزّيتوني التّقليدي الذي حتّم عليه عدم المجازفة وطرح وجهة نظر ذاتية تكون أقرب إلى العصر منها إلى ترديد ما هو معلوم منذ زمن. ونراه لم يحد عن خطّه التّقليدي بمناسبة بحوث أخرى في السّنة ففي بحثه «أضواء على السّنة»[2] لا يتجاوز حدود الوصف والتّعريف بمعنى السّنة لغة واصطلاحا ليبرز مكانتها في التّشريع ومرتبتها من القرآن وعلاقتها به ثمّ يتابع تدوين السّنة ويعرّف بالصّحاح وأصحابها ليختم بنقد شبهات المستشرقين في تاريخ تدوين السّنة وتشكيكهم في قيمة الأحاديث، ومن ذلك شبهة عناية علماء الحديث بالسّند دون المتن. أمّا في دراسته للإمام البخاري[3] فقد تناول بعض الجوانب من حياة البخاري ومدى اهتمام البلاد التّونسية وبلاد المغرب عموما به، وتبدو النّزعة المدرسيّة الوصفيّة غالبة على الدّراستين مع تأكيد ذات الموقف عند سائر السّلفيين من الاستشراق والمستشرقين والوقوف في موقع

---

[1] نفس المصدر ص 29.

[2] التّارزي مصطفى كمال الدين، أضواء على السّنة

[3] الإمام البخاري ومدى اهتمام أهل المغرب بالجامع الصّحيح، دراسة ضمن المصدر السّابق ص 85.

الدّفاع عن الدّين من شبهاتهم وتضليلهم، إضافة إلى مساهمته في ابراز خصوصيّات النّزعة التّونسية في الاحتفال بالحديث والسّنة ومدى عناية التّونسيين بالإمام البخاري وبأثره، دون طرح مبرّرات أو أسباب موضوعيّة تفسّر هذه العناية وهذا الإقبال، فلا يعدو التّارزي في اهتمامه بالسّنة أيّ دارس تقليدي لها على العموم، ومع ذلك فهو لم يتذرّع بالعاطفة الجيّاشة كما هو الشأن عند التّهامي نقرة في دراسته «محمد مؤسس حضارة» [1] فالرجل يبدي طاقة عاطفية بيانية تقرّبه من خطيب الجمعة وتنأى به عن موضوعية الدّارس المفكّر «إنّها لصفحات مشرقة من تاريخ أعظم إنسان، وسيرة أكرم نبيّ، ينشرها الإسلام على هذا الكون بأحرف من نور، وعبير الذكرى ينعش الأرواح، كلما أهلّ الرّبيع الأنور وأشرق سناه بميلاد أفضل مولود». [2]

ومثل هذه المواقف تكرّر سيلا من المدائح للإسلام ولنظام الشريعة الإسلامية في كلّ المجالات، وكأنّ الدّارس لم ينتبه إلى أنّ ما قدّمه يندرج في إطار ندوة محورها «المسلمون في عالم اليوم»، فهل المسلمون كانوا بحاجة إلى نوعية هذا الخطاب أم أنّ تحديّات اليوم وضغطها كانت تدعو إلى تصوّر آخر وخطاب آخر، يتجنّب العاطفة ما استطاع ويكرّس ما هو منطقي وناجع؟ لكنّ وعيه ببعض شواغل المسلمين اليوم لا يلبث أن يتجلّى في علاقتهم بالغرب مثلا، فهو لا يذهب إلى ما يذهب إليه غيره من إقصاء وقطيعة وإنّما يميّز بين مستويات عديدة من أهمّها تبعيّة المسلمين للغرب وإصابتهم «بنهم الاستهلاك» واستيراد مشاكل الحضارة الغربية وأنّ أسبابها الحقيقيّة «ليست نابعة من واقعهم»[3].

يبدي نقرة في هذا الإطار وعيا واضحا بعلاقة النّظرية بالواقع الذي أفرزها، وباستعداد ذات الواقع لتحمّل تبعات تلك النّظرية ومشاكلها فكأنّما يلمّح إلى ضرورة رفض تقليد الغرب والانطلاق من المقوّمات الذاتيّة لتحقيق التّقدم ويبرّر الموقف بمثال

---

[1] نقرة التّهامي : محمد مؤسس حضارة، ضمن أعمال ملتقى الندوة الاسلامية بالقيروان «المسلمون في عالم اليوم» جانفي 1984.

[2] نفس المصدر ص 19.

[3] نفس المصدر ص 24.

اليابان وتمسك اليابانيين باللغة والشّخصية والخصائص الذاتية والأصالة التّاريخية عندما صبوا إلى التّقدم، لكن هذا الحلّ ألا يبدو مثاليا في «عالم اليوم»؟ فمهما كان تمسّك أمّة بلغتها وشخصيتها وأصالتها فإنّ ذلك لا يمنعها من الاتّصال بغيرها ومن التّعامل مع الآخر في مختلف المجالات، الأمر الذي يجعل الحلّ الذي يقترحه نقرة للتّقدّم جيّدا على المستوى النّظري، ولكنّه لا يصمد على مستوى الواقع، وهو لا يختلف عن غيره من المفكّرين المسلمين ومن بينهم التّونسيون في الإلحاح على ضرورة معرفة أسباب «المجد الحضاري» للإسلام وأسباب الانحدار، ويستعرض بعضها من وجهة نظره في شكل تحديد لأبرز ما ينخر الكيان الإسلامي تمهيدا للعلاج.

وفي هذا السّياق نلفيه يشير إلى أعداء الإسلام دون تحديد يذكر فهم يفزعون من «امتداد نفوذه وصحوة المسلمين» بل يتّهمهم باعتماد وسائل ظاهرة وخفيّة لمقاومته ومن بينها ما يمس العقيدة والفكر والوجدان وذلك «بنشر الأفكار الهدّامة التي تشيع الإباحية وتشجّع على الانحلال، وتخلع على الفساد في الأرض مسحة فلسفيّة وجودية عابثة أو مسحة الفنّ الذي يستهوي ويستبدّ بالأهواء»!

إنّ نقرة في دراسته لمحمد مؤسّس حضارة لا يلبث أن يتّخذ لنفسه موقعا من الأحداث على السّاحة التّونسية أوّلا والإسلامية ثانيا فهو من أنصار «صحوة المسلمين» دون تحديد أشكال هذه الصّحوة أو تنظيماتها ولا آفاقها، وضد «أصحاب الأفكار الهدّامة» ولا يلبث أن يوضّح التّعميم والإبهام في العبارة، فهم أتباع الفلسفة الوجودية، وهنا يعود بنا إلى المعركة التّقليدية بين الفلسفة والدّين أو أصحاب النّوازع الفنّية(الشّيطانية) إذ تستهوي وتستبدّ بالأهواء والنّتيجة التي يمكن بلوغها بمثل هذا الطرح أنّ الفنّ محرّم. ولعلّ مثل هذا الفهم الإيديولوجي للدّين لا يقلّ خطرا عن الفهم الدغمائي المنغلق عند بعض التّيارات الإسلاموية المتطرّفة ذلك أنّ أعداء الإسلام في هذه الدّراسة أتباع الفلسفة الوجودية العابثة أو أنصار الفنّ، يسألون عن كلّ عيوب المسلمين وفساد أخلاقهم وتعميم الانحلال والفساد فيهم وهم صنف من الأعداء لأنّ لنقرة أعداء آخرين يدسّون للإسلام والمسلمين هم «الشيوعيّون» وله منهم مواقف حجاجيّة.

وليس من شكّ في أنّ ثراء شخصيّة محمّد هو الذي دفع نقرة إلى التّطرق إليها من زاوية نظر أخرى حيث درس الكمال الإنساني في هذه الشّخصية[1] فوصف الإنسان والأب والزّوج الحليم إلى آخره... باعتماد القرآن والسّنة ليصل إلى خاتمة عنوانها : دراسة، وفيها كرّر بعض أفكاره وأضاف أفكارا أخرى لعلّ أهمّها : «ولكن المؤسف حقّا ألاّ نرى هذه الأمثلة الرّفيعة الحيّة من سيرة النّبي في سلوك المسلمين ومعاملاتهم، وبخاصّة الشباب الذي انصرف اليوم معظمه عن التّفكير في الأديان كلّها وفي الرّسالة الإسلامية»[2]، ودون محاولة البحث في علل الانصراف الحقيقية يكتفي باتهام «الفلسفة الوضعية» بأنّها زادتهم انصرافا لأنّها قرّرت «أنّ المسائل الدّينيّة لا طائل من ورائها ولا جدوى لأنّها لا تخضع للمنطق ولا للتّفكير العلمي ثمّ سخافة الذين ينتسبون إلى الدّين ويدّعون التّخصص في علومه، وجمودهم العقلي وضعف مداركهم في تصوّراتهم للحياة ولحقائق الأشياء قد مهّدا السبيل للعلمانيين من رجال التّعليم - وهم كثيرون في بعض البلاد الإسلامية - ليزرعوا بذور فلسفتهم في الناشئة»[3]، هذا بالإضافة إلى سبب آخر يقدّمه وكاد يصبح من اللوازم في مثل هذا الإطار هو «الاستشراق والحقد التّاريخي».

ولو أحصينا عوامل عزوف الشباب عن الدّين في ما تقدّم لألفيناها خارجية في أغلبها، تندرج ضمن مشروع تآمري استعماري سلّطه الغرب على المسلمين - كما يتراءى لكثير من الدّارسين الإسلاميين - عبر الفلسفة وما تشيعه من علمانية إلخ. والحال أنّ نقرة أشار إلى عامل داخليّ فقط لم يتوقف عند نقده أو تحليله هو «سخافة المنتسبين إلى الدّين وادعائهم التّخصص في علومه وجمودهم العقلي...»، ومن العوامل الدّاخلية التي نقدها بشجاعة بعض كتب السّيرة «والحقّ أنّ كتب السّيرة ما يزال معظمها خليطا، فيجب أن تمحّص تمحيصا علميّا دقيقا وأصدق مرجع للسّيرة

---

[1] نقرة التهامي، الكمال الانساني في شخصية محمد، ضمن كتابه في ضوء القرآن والسّنة، ص 69.

[2] نفس المصدر ص 35.

[3] نفس المصدر ص 85 و86.

القرآن الكريم وما يتّصل به من كتب التّفسير وأسباب النّزول وغيرها، ثمّ كتب الصّحاح ثمّ كتب السّيرة، بعد الغربلة والتّصفية»[1] وهو بهذه الطّريقة يعود إلى موضوع المنطلق : شخصية محمد ويحدّد مصادره على ضوء ترتيب يخضعه لترتيب تدرّجي مع الإلحاح على ضرورة التّمحيص العلمي وإعادة النّظر، وإن كان له ميل خاصّ إلى السّنة كما يتجلّى في دراسة أخرى من نفس المصدر [2]. إذ من شروط التّفقه في الدّين عنده الدّراسة المعمّقة للقرآن والسّنة «التي هي أصل من أصول الدّين ومصدر أساسي متّصل بالقرآن في التّوضيح والبيان، تؤيّده وتفصّل مجمله وتقيّد مطلقه وتخصّص عامّه» وبناء على هذا الموقف يستعرض أقوال الرّسول في اتباع سنّته ومواقف المتقبّلين للحديث واختلاف درجاتهم، والبحث يقوم على وجه العموم على نزعة إيمانية تدعو إلى ضرورة إعادة الاعتبار للسّنة والكفّ عن التّهاون بها دون تصريح بمن يتهاون بها.

ويبدو أنّ أشد الدّراسات تقليديّة في باب السّنة وهي مفردة «قصّة المولد» لمحمد الطّاهر ابن عاشور[3] حيث لا يخفي في مقدّمته سبب التّأليف وهو الاقتداء بالسّلف «دعاني إليه الائتساء بأفضل الأمّة، الذين ألهمهم اللّه صرف الهمّة إلى العناية بتعظيم اليوم الذي يوافق من كلّ عام، يوم ميلاد رسول اللّه عليه الصّلاة والسّلام[4]» فيستعرض تاريخ الاحتفال بمولد الرّسول ويعتمد السّجع والجناس وسائر المحسّنات البديعية كما هو شأن الخطبة الدّينية، أمّا أهمّ المحاور التي عالجها فكانت بعد المقدّمة، نسب الرّسول وطهارة النّسب، ومولد الرسول ونشأته وبعثته والهجرة وظهور الإسلام في المدينة والغزوات وشأن رسول اللّه وأزواج الرّسول وأبناؤه وشمائله وأخلاقه وأسماؤه الشريفة، ولا يخفى أنّ انتشار مذهب أهل السّنة بتونس وتجذّر المالكية فيه برّر مثل هذا الاحتفال بسيرة الرّسول والاحتفال بمولده بطريقة بارزة، ولعلّ شدّة كلف النّاس بأخبار

---

[1] نفس المصدر ص 89.

[2] نقرة تهامي : طاعة الرسول واتباع سنّته، نفس المصدر ص 89.

[3] ابن عاشور محمد الطاهر، قصة المولد.

[4] نفس المصدر ص 8.

الرسول وشخصيته كان حافزا أقوى لابن عاشور من «الاتساء» بغيره ممّن عظّموا يوم المولد النّبوي للاهتمام بهذا الموضوع، وممّا يدعم هذا الرّأي إضافة ابنه محمد الفاضل ابن عاشور لفصلة ضمن نفس الكتاب بعنوان «كشف الذّعرات بوصف الشعرات» وهي تؤكّد وظيفة المقدّس في المجتمع التّونسي، ففي الفصلة دراسة خاصّة بشعر الرّسول وصفاته وما احتفظ به منه أبو زمعة البلوي الصحابي (الحلاّق) المتوفي بالقيروان سنة 45 هـ والذي أكتسب مقامه صفة مقدّسة وصار مزارا على أساس أنّ صاحبه من الأولياء الصّالحين تنسب إليه كرامات وتتعدّد زيارة قبره على امتداد العام من كلّ المقيمين بالقيروان ومن غيرها من مناطق البلاد التّونسية.

وممّا تميّزت به دراسات محمد الطّاهر ابن عاشور للسّنة بالنّسبة إلى غيره من التّونسيين أنّه اعتنى بشروح بعض مصادرها الأساسيّة وذات العلاقة المتينة بتونس وبالمذهب المالكي خاصّة، فقد حدّد في مقدّمة كتابه «كشف المغطّى في المعاني والألفاظ الواقعة في الموطإ»[1] الهدف من التّأليف وضبط منهجه، إذ عرضت له عند مطالعة الموطإ وعند تدريسه بالزّيتونة «نكت وتحقيقات وفتح لمغلقات، ليس ممّا تهون إضاعته ولا ممّا تبخس بضاعته (...) عقدت العزم على وضع شرح عليه يفي بهذا الغرض (...) ألمّ بما كتب الشّارحون وأنفّل ذلك بما يقدحه زند الذّهن عند التّأمل في معاني آثاره ومنازع فقه صاحبه»[2].

ونزعة ابن عاشور النّقدية هذه لا تكاد تفارق أيّ عمل من أعماله فقد شعر بأنّ الشّروح الجمّة للموطإ أغفلت نكتا مهمّة وضع على عاتقه مهمّة تداركها فبعد عرض أهمّ شروح الموطإ أشار إلى أسلوب تعامله معها «فهذه الشّروح لا أجلب منها إلاّ ما يتعيّن جلبه للتّنبيه على وهم أو تقصير، وما عداه أكله إلى مطالعة النّاظر المغتني، واقتصر على ما ينفتح لذهني من الحقائق والألفاظ التي أشكلت أو أهملت أو أغفلت وإن كانت قليلة وجيزة، تعدّ من النّكت العزيزة» [3]. وبما أنّ موضوع الكتاب توضيح ما

---

[1] ابن عاشور محمد الطاهر : كشف المغطّى في المعاني والألفاظ الواقعة في الموطإ

[2] نفس المصدر ص 5.

[3] نفس المصدر ص 6.

أغلق من مسائل الموطا التجأ إلى وضع كشف بياني «إعانة للقارئ على ما يعنيه من بين هذه المسائل» .[1] وإذا كان عمله يجمع بين التّحقيق والشّرح لموطأ مالك، فإنّه تناول في المقدّمة (ص ص7-48) الموطأ بالدّرس وكيفية عرض مالك للحديث ومقاييسه في ذلك، معرّفا بمالك وبمنزلته وبمن أدخل الموطأ إلى إفريقية لأوّل مرّة أي علي بن زياد (ت 183 هـ).

ولقد قادته هذه النّزعة النّقدية وتدارك مافات السّابقين إلى إعادة النّظر في الجامع الصّحيح ويعني صحيح البخاري[2] فأبرز في مقدّمته قيمة صحيح البخاري وعناية العلماء بشرحه «حتّى أغنوا النّاظر وشرحوا الخاطر...« مؤكّدا «ولقد كثر ما عرض لي عند روايته ما يستوقف طرْف الطّرف، ويستحثّ بيانا لذلك الحرف، لم يشف فيه السّابقون غليلا، أو تجاوزه قلم كان عند بلوغه كليلا فرأيت حقّا أن أقيّد ما بدا، وأن لا أتركه يذهب سدى[3]»، وهو أضاف بهذا العمل شرحا جديدا لصحيح البخاري وأكّد اهتمامه بالتّراث الدّيني قرآنا وحديثا من زاوية النّقد والاستدراك والإضافة، ولعلّه المفكّر التّونسي الوحيد الذي اختص بهذا الاتّجاه ضمن الدّارسين التّقليديين للإسلام وعلومه في العصر الحديث.

إنّ دراسات التّونسيين للسّنة عموما والاهتمام بظاهرة الوحي أو دراستهم شخصيّة الرّسول وكلّ ما يتعلّق به تبدو ضيّقة المجال نسبيّا فتعدّد الاهتمام بهذا المبحث عند مختلف الدّارسين وعلى امتداد التّاريخ قلّص من إمكانيات تناول هذه المواضيع، فاقتصرت بعض الأطروحات التّونسية على الحديث أو دراسة المستشرقين للسّنة، وغلبت على هذه الأطروحات النّزعة التبريرية الدّفاعية لدحض الشكّ في الحديث وللدّفاع عن الركن الثاني من أركان التّشريع وتداخلت النّزعة الإيمانية العاطفية بما هو علميّ في نفس تقليدي لا يكاد يختلف عمّا ألفناه في كتب القدامى، ولم يفصح أحد الدّارسين عن «الأعداء» المتشكّكين المتربّصين بالسّنة إلاّ نادرا، وفي شيء من

---

[1] نفس المصدر ص 437.

[2] ابن عاشور محمد الطاهر، النّظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح.

[3] نفس المصدر ص 5.

التّداخل، فهم أصحاب النّزعات الغربيّة الهدّامة أو أتباع الفلسفة الوجودية ! وإلى جانب العواطف والحماس والانتقال من تقديم شخصيّة الرّسول للخوض في شواغل العصر هيمنت على بعض الدّراسات الأخرى نزعة مدرسيّة تعليميّة تحدّد معنى الوحي أو السّنة لغة ثمّ اصطلاحا، أو تجنح إلى جمع المادّة وإعادة توزيعها دون إبراز موقف ذاتي أو إبداء حكم يذكر، وإذا كانت بعض الأطروحات المنشغلة بالحديث والسّنة ذات طابع أكاديمي لا يمثّل للبعض منها حصانة ضدّ النّقد، فإنّ سائر من اهتمّ بالموضوع كان منقادا إليه بمناسبة وهي في الغالب ذكرى مولد الرّسول أو واقعا تحت ضغط دوافع إيمانية. أي أنّ الدّوافع ليست في الغالب ذاتية خالصة يدعو إليها شاغل علمي أو تحثّ عليها نزعة في البحث وإذا ما كانت هذه الدّوافع إيمانية ذاتية فإنّها تتحوّل إلى إطار الشّعر، فالشاعر محمّد النّاصر الصّدّام له ديوان ابتهالات[1]، وهي قصائد دينيّة عمودية أغلبها في مدح الرّسول قدّم لها محمّد الفاضل ابن عاشور مفتي الجمهورية آنذاك.

[1] الصّدّام ، محمد الناصر، ابتهالات

الفصل الثّاني

قضايا النصّ الموازي

إذا سلّمنا بأنّ النصّ المحوري في الفكر الإسلامي هو القرآن، وبدرجة ثانية السّنة، فإنّ ما نشأ عن هذين الأصلين من نصوص تقنّن وتفسّر وتؤول وتؤرّخ يعتبر من حيث الكم وفيرا، وحتّى نتمكّن من رصد ما انشغل به التّونسيون التّقليديون من مباحث نابعة في الأصل من القرآن والسّنة جعلنا كلّ ما يتعلّق بالتّشريع والفقه ثمّ الدّراسات الخاصّة بالمذاهب والفرق وعلم الكلام وأخيرا دراسات تاريخ الإسلام والتّراجم والسّير تحت عنوان شامل هو النصّ الموازي. لأنّ هذه المجالات أنتجت نصوصا شغلت حيّزا كبيرا في تاريخ الثقافة الإسلامية، وتعدّدت رؤى أصحابها وتنوّعت اجتهاداتهم وأهدافهم، ومثّل مجموعها نصّا موازيا أو ناتجا مباشرة عن القرآن والسّنة، وغالبا ما شغلت أحكام النصّ الموازي ومواقف منتجيه ذهن المسلم وأبعدته عن النصّ المؤسّس نسبيّا . وقد يبالغ أصحابه في «الاجتهاد» فيعتمدون إسقاطات بسبب ضغط العصر وبحكم ثقافتهم تحيد بالأصل عن حقيقته وترسّخ خطاب النصّ الموازي فيما تطمس معالم النصّ المؤسّس.

أ - الفقه والتّشريع :

لم تكن الدّراسات المنكبّة على الفقه والتّشريع عديدة، وإن كانت متنوّعة المسالك والأهداف. فمنها ما اختار الرّجوع إلى مصادر التّراث الفقهي يعيد فيها النّظر تحقيقا وتعريفا واستنتاجا لبعض القوانين كما هو شأن محمد الشاذلي النّيفر مثلا عندما رام النّظر في تراجم خليل لعظّوم[1] لإبراز عناية «السّلف بعلم الفقه حتّى في العصور التي

---

[1] النّيفر محمّد الشاذلي : تراجم خليل لعظّوم والطّرق التقريبيّة للفقه. النشرة العلميّة للكلية الزّيتونية عدد 1 ص 97 .

لا تبعد عنّا كثيرا، وهي من عصور التّقهقر العلمي لا في ربوعنا خاصّة، بل في ربوع العالم الإسلامي قاطبة»[1]، والنّيفر يثبت بذلك حقيقة متداولة وجوهرها أنّ الحضارة الإسلامية حضارة فقه بالأساس.

أمّا التّراجم فهي كما عرّفها «طريقة لتقريب المسالك الفقهيّة على الباحث حتّى لا يتيه في صحراء كأنّها لا نهاية لها لكثرة تشعّب المسائل وصعوبة استخراجها» وهذا الإقرار بصعوبة استخراج المسائل الفقهيّة لشدّة تشعّبها يبيّن القيمة البيداغوجية لعمل النّيفر وسعيه إلى تبسيط هذه الألغاز، ونجده يستحثّ غيره من الدّارسين وخاصّة منهم المتشبّعين بثقافة فقهيّة خاصّة على بذل الجهد لتوضيح المسالك وتحيين الأحكام في إطار من الاجتهاد يعتبر بتغيّر الزّمن ومزيد تشابك الواقع، وبذلك يؤدّي الفقه وأحكامه الوظيفة المنتظرة منهما، وإلاّ فإنّه يظلّ ركاما من التّراث حبيس الكتب القديمة، لا فائدة ترجى منه للمسلمين في العصر الحديث.

والنّيفر يعتبر عمل عظوم أنموذجا خاصّا من طريقة تقريبيّة لفقه، فائدته رغم ما فيه من اقتضاب ونقص «جزيلة» ثمّ إنّه «يظهر أثرا تونسيّا، فيه جهد وتفكير ممّا يزين هذا القطر»[2]. وفكرة إبراز مآثر المدرسة التّونسية لا تفتأ تتردّد في أغلب دراسات محمد الشاذلي النّيفر معبّرة عن الانتماء إلى قطر له مساهمته الفعّالة في البحوث الفقهيّة على امتداد تاريخه الإسلامي، كما أنّ دراسته تبيّن مدى عناية التّونسيين بالفقه المالكي وتبويبه باستمرار بدليل أنّ هذه الدّراسة تمثّل أحد شواغل الفكر بتونس في السّبعينات. ثمّ إنّ منهج تبويب المسائل الفقهية وترتيبها ترتيبا محكما يسمح باستغلالها، وقد أدرك الدّارس ذلك فرأى أنّ طريقة التراجم تكون أكثر فائدة لو تهذّب وتستخرج من الموسوعات وبيّن أسباب ذلك ومن بينها أنّ «هناك تشويشا لفكر المطالع في الموسوعة الفقهيّة إذ ينتقل من الكلام على الإباق الذي هو متعلّق بالعبيد إلى الكلام على مسألة من الطّهارة وهي الماء الآسن»[3].

---

[1] نفس المصدر ص 97.

[2] نفس المصدر ص 112

[3] نفس المصدر ص 113

وتتدعّم عناية النّيفر بما هو تونسي في مجال الفقه المالكي بالنّظر في موطإ ابن زياد[1] حيث قرّر أنّ إفريقية هي المنبت الثاني للمذهب المالكي «ولولا العاصمتان الإفريقيّتان تونس والقيروان لما راج المذهب المالكي ذلك الرّواج فإنّ الشّرق اشتغل بغيره»[2].

ولعلّ ما يميّز دراسة النّيفر للمذهب المالكي ربطه الموفّق لقديم نصوص المذهب بحديثها «والغرض من الرّبط هو تبيين أنّ الفقه المالكي من لدن الإمام إلى ما بعد عصره بقرون حتّى القرن الثامن الذي ألّف فيه خليل مختصره إذ توفي سنة 776 هـ، لم يخرج عن مبادئه وهي مبادئ فقه مالك»[3].

وإذا تجاوزنا رغبة الدّارس في إثبات مساهمة التونسيين في هذا المجال فإنّ غايته من ربط السّابق باللاّحق والعناية بالفقه المالكي أن لا يضيع «الكنز الثمين» للأجداد، كما أنّ الرّبط يبيّن تدرّج «المسائل الفقهيّة من منبعيها الأصليين الكتاب والسّنة باستنباط الإمام إلى هذه القرون المتسلسلة، وكيف أخذها كلّ فريق من غيره وما قدّمه لها من أسلوب في التّبليغ»[4] ولا يتردّد النّيفر في تقييم مجهوده وإبراز مزايا منهجه في هذا السّياق فهذه في نظره «خطوة أولى» يفتتح بها السّبيل ولم يسبقه إليها أحد لأنّ غيره انصرف للمقارنة بين المذاهب «دون ربط مسائل المذهب الواحد حسب تدرّجها التّاريخي»[5].

إنّ نزوع النّيفر إلى إبراز دور تونس في الفقه المالكي شديد الوضوح إذ عقد مقدّمة تتبّع فيها تاريخ المذهب المالكي بتونس منذ نشأته بالمدينة المنوّرة وصولا إلى إفريقية، واستقراره بتونس والقيروان. ويتأكّد وضوح المنهج عند هذا الدّارس وخاصّة في تعمّده ذكر الأسباب الدّافعة إلى الاهتمام بنصّ أو بصاحبه فمن أهداف نظره في

---

[1] النّيفر محمد الشاذلي، قطعة من موطإ ابن زياد.

[2] نفس المصدر ص 10.

[3] نفس المصدر ص 10 و 9

[4] نفس المصدر ص 11

[5] نفس المصدر والصّفحة

المعلم بفوائد مسلم للإمام المازري[1] إبراز ما يمكن أن يكون له من آثار في التشريع الفقهي «لأنّه انبنى على إبداء أفكار اجتهادية مبنيّة على الرّوح الإسلامية المتماشية مع السّهولة والآخذة بعين الاعتبار لكلّ ما يحفظ للإنسان أن يكون في إطار من أحكم الإطارات وفيه يتمتّع المجتمع بنظام يكفل كلّ وسائل الإصلاح» [2] وإذا كانت هذه الفائدة المتعلّقة باليسر في الأحكام ومراعاة نظام المجتمع من أسباب عناية الدّارس بهذا الأثر، فإنّ فائدة أخرى لا تقلّ أهميّة عن الأولى جعلت النّيفر يهتمّ بتحقيقه وهي صورة تعامل المازري مع السّنة النّبوية واتخاذها مصدرا من مصادر التّشريع. ثمّ يضيف إلى المعلم خاصيّة أخرى وهي أنّه أكّد ما اختصّت به السّنة من حيث هي مصدر «فريد للاجتهاد الإسلامي الصّحيح، ممّا يدعو الفكر إلى أن يعرف ما في الإسلام من نظام كفيل بالحياة الإجتماعية من كلّ جوانبها ممّا يعزّ وجوده في غيره»[3].

وهكذا فإنّ دراسة محمد الشاذلي النيفر وتحقيقه «للمعلم» تندرج ضمن خطّ المدرسة المالكية بتونس والتّعريف بآثارها وقد توجّهت جلّ اهتماماته إلى البحث في تاريخ الفقه المالكي وأعلامه بتونس[4] فهو يكاد يختصّ في دراسة مدوّنة خاصّة من الفقه ترتبط بمذهب واحد وفي قطر بالذّات. إذ أعاد النّظر في أبرز مراحل الفقه المالكي وأعلامه بإفريقية مما يؤكّد سيادة هذا المذهب على غيره من المذاهب الأخرى ويبرّر انتشاره بتونس وتجانسه مع مجتمعها، غير أنّ من الباحثين التّونسيين من تجاوز هذه الدّائرة المحدودة ومال إلى النّظر في أحد العوامل وأثرها في العبادات والمعاملات مثل محمّد الطّاهر الرّزقي الذي تطرّق إلى عامل الزّمن[5] وقد كان هدفه «بيان ما تختصّ به الشريعة الإسلامية من عموم وشمول ومن بناء أحكامها على عنصر الزّمن، وكيف

---

[1] النّيفر محمد الشاذلي، المعلم بفوائد مسلم للمازري في 3أجزاء

[2] نفس المصدر، I : 5 .

[3] نفس المصدر، I : 7

[4] الدّراسة التي صدّر بها تحقيق المعلم سبق أن نشرتها له اللجنة الثقافية القومية بالمنستير سنة 1976 مفردة تحت عنوان «المازري الفقيه المتكلم في كتابه المعلم».

[5] الرّزقي محمد الطّاهر عبد العزيز، عامل الزّمن في العبادات والمعاملات دكتوراه دولة مرقونة 1987 وتمتدّ مقدّمة الأطروحة على 90 ص أمّا الخاتمة ففي صفحة واحدة.

يتكوّن هذا العنصر» بل الأهمّ من هذا في نظره محاولة إثبات المقصد الشّرعي من اعتماد الزّمن في أحكام العبادات أو العادات ما أمكن ذلك «إمّا بتحقيق المناط في تقرير تلك الأحكام أو بطريقة القياس في ما أمكن استعمال القياس فيه».

فالأحكام المعتمدة على الزّمن أنواع منها «المعلّل المنصوص على علته» ومنها «ما كانت علّته خفيّة» ومنها «ما هو تعبّدي لا يعلم علّته إلاّ اللّه سبحانه وتعالى، لأنّ مجرّد تشريع التّحريم والإباحة مثلا سبب عظيم في ذاته كاف للطّاعة والامتثال دون الانصراف إلى التّفتيش عن أسرار هذا التّشريع ومقاصده»، وما من شكّ في أنّ مثل هذا الموقف يطرح مجدّدا معضلة البحث العلمي وعلاقته بالإيمان أو بعقيدة الباحث، فلا وجود لأيّ حكم دون مقصد بل مقاصد، فلماذا هذا العزوف عن تدبّر المقاصد وفهمها والدّعوة إلى التّسليم سلفا خشية الفتنة ؟

ولعلّ طغيان البعد الإيماني - والباحث حرّ في ذلك - هو الذي جعل صاحب الدّارسة يخصّص خاتمة عمله لوصف محتويات الكتاب «اشتمل هذا الكتاب على مسائل من الفقه الإسلامي ذات علاقة بالزّمن. وهي تدلّ على أنّ هذا الفقه بقسميه العبادات والمعاملات عنصر حضارة وبناء وتجديد وإنّه يساير الزّمن بفروعه المتنوّعة، لا بأصوله القارّة» ولا تخلو مبرّرات هذا الرأي من تبسيط يقارب حدّ البديهيّات المتداولة بين النّاس منذ القدم، من قبيل «أنّ الفقه ينظّم حياة المسلم بالعبادات» و«يحدّد له» بما يضبطه من أوقات(الصّلاة والصّوم والزّكاة والحجّ) «ما يقبل من أعماله ويكون محلّ رضا من خالقه، وما يقبل بدون رضا وما لا يقبل تماما. أمّا نشاطه الآخر الواقع بينه وبين غيره من البشر فهو منظّم أيضا تنظيما حضاريّا يعتمد على الزّمن» اينبغي أن نلاحظ الخلط بين الشريعة والفقه والظّاهر أنّ الرّزقي لا يرى فرقا بين الشريعة والفقه من جهة المصطلح والدّلالة، فهو كثيرا ما يستعملهما للدلالة على مفهوم واحد. بل لعلّ أطرف ما توصّل إليه الرّزقي، الحكم بأنّ الشريعة الإسلامية «قد انفردت من بين الشرائع السّماوية التي سبقتها باستعمال الزّمن بصفة مكثّفة وبإضفاء صفة المرونة وسهولة التّطبيق على أحكامها، قد سبقت بذلك أيضا القوانين الوضعيّة المعاصرة التي استعملت الزّمن في أحكامها، بقرون كثيرة». ولم نتبيّن سببا وجيها لعقد

هذه المقارنة التي جعلت موقف الدّارس حجاجيّا دفاعيّا عاما، فكأنّما هناك تهم وجّهت للشريعة الإسلامية لتجاهلها عامل الزّمن في أحكامها لم يفصح عنها الباحث وانبرى يدافع بل يتجشّم عناء الخوض في مسائل مطروحة ومدروسة سلفا، فضلا عن كون استحالة تجرّد أيّ حكم سواء كان شرعيّا أو وضعيّا من عامل الزّمن والاقتران بين الأحكام والزّمن وجوبيّ، لا مفرّ منه. أمّا من ناحية المنهج فقد سلك الرّزقي مسلكا مدرسيّا ينطلق من تحديد المفهوم اللغوي لكلّ مصطلح ثمّ يرتقي إلى ترتيب القضايا وتبويبها واصفا دون تحليل يذكر أو استنتاج يؤخذ بعين الاعتبار، ولعلّه تميّز فقط من ناحية الجمع بين سائر المذاهب في القضيّة الواحدة وهو عمل تنظيمي ممّا يجعلنا نتساءل عن الإضافة التي وفّرها مثل هذا العمل للدّراسات الفقهيّة بتونس؟

ومن وجوه تعامل التّونسيين مع الفقه توخّي المنهج المقارني في الدّراسة فقد خضع عثمان بطّيخ[1] بدوره لمطلق المقارنة منطلقا من الفقه الإسلامي عموما ليدرك القانون التّونسي من خلال موضوع المسؤولية المدنيّة. فهو سلّم بأنّ الدّراسات في موضوع المسؤولية عديدة ومطوّلة واستهدفت ما هو قانوني صرف أو قارنت التّشريع الإسلامي بالقوانين الوضعية ومثّل جلّها المذهب الحنفي ولذلك فإنّ الجديد الذي يتجاوز به ما هو معلوم سيحصر في نقطتين أساسيتين: 1) جمع نظرية المسؤولية المدنية في بحث متكامل 2) التّركيز على «الشريعة الإسلامية» (كذا) وهو يقصد التّشريع قطعا وإبراز المدرسة المالكية خاصّة، مع التّعرض لبقيّة المذاهب الأخرى «سيما للخلافات العميقة والبارزة وبيان أدلّة كلّ فريق» وبذلك يعتقد أنّه أكمل ما قام به الباحثون المشارقة «مبرزا المدرسة الإفريقية على غرار ما كان سائدا قديما»[2] وعلى هذا الأساس يبرز الهدف الإحيائي للدّارس وحرصه على الانضمام إلى الخطّ الذي يجتهد في إبراز مآثر التّونسيين قديما في مجال الفقه الإسلامي وتأكيد ما كانت تتمتّع به إفريقية من دور ثقافي إسلامي.

---

[1] بطّيخ عثمان : المسؤولية المدنية في الفقه الإسلامي والقانون، دكتوراه دولة مرقونة 1987.

[2] نفس المصدر ص5 .

ولعلّ ما يميّز هذه الدّراسة فعلا اجتهاد صاحبها في مقارنة المذهب المالكي بالقانون التّونسي في موضوع المسؤولية المدنيّة.وأقسامها المقترحة من جانبه هي المسؤولية التّقصيرية والمسؤولية التعاقدية وحالات انتفاء المسؤولية. فيكون بذلك قد أفاد المهتمّين بالفقه وبالحقوق في ذات الوقت.

أمّا دراسة محمد الطّاهر النّيفر [1] فإنّها تظلّ فريدة في مجال البحوث الفقهيّة لأنّ مادّتها حصيلة دروس المؤلّف في جامع الزّيتونة منذ الثلاثينات والأربعينات ثمّ بالكلية الزّيتونية بعد انتهاء التّعليم بالجامع فقد عيّن له «هذا الفنّ» فظلّ يدرّسه «إلى هذا التاريخ، وبذلك تحصّلت على ملكة في تدريس هذا الفنّ، مكّنتني من التّوغل في أمّهات مسائله، وكانت من عادتي أن أكتب محاضراتي التّدريسية» ونزولا عند إلحاح طلبته نشر هذه الدّروس التي هي في الواقع عرض تاريخيّ يعرّف فيه بكلّ أصل من أصول الفقه محدّدا شروطه وهو لا يكاد يرقى إلى ما أنجزه محمد أبو زهرة [2] مثلا تحت نفس العنوان تقريبا، بل إنّه لم يكشف عن أثر النّهضة العلمية في أصول الفقه كما حدّد ذلك في العنوان ورغم بساطة هذا التّأليف فإنّه يمثّل بالنّسبة إلى الدّراسات التّونسية قيمة وثائقية دنيا، لأنّ مادّته مثال لما كان يدرّس بالزّيتونة منذ نصف قرن تقريبا إلى جانب اصطباغه بطابع مدرسي شمولي حاول فيه صاحبه تعميم المعرفة بعلم أصول الفقه دون الوقوف عند جانب من القضايا الفقهية الخاصّة.

ويبدو أنّ أغلب من تناول موضوع أصول الفقه بالدّرس اضطرّ إلى مقارنتها بالقوانين الوضعيّة، فلئن حصر عثمان بطيخ كما تقدّم، المقارنة في مجال المسؤولية فإنّ محمّد الفاضل ابن عاشور [3] جعلها عامّة وطفق يميّز بين الفقه الإسلامي من جهة والتّشريعات الوضعيّة، فليس القانون فقها ولا الفقه قانونا لاختلاف المدلول ولاختلاف

---

[1] النّيفر محمّد الطّاهر، أصول الفقه : النّهضة العلمية وأثرها في أصول الفقه.

[2] أبو زهرة محمد، أصول الفقه.

[3] ابن عاشور محمد الفاضل، الفقه الإسلامي والقوانين والتّشريعات الوضعيّة ضمن كتابه المحاضرات المغربيّات ص45 .

المصطلح أيضا وقد سعى إلى إظهار ما امتاز به التّشريع الإسلامي على القوانين الوضعيّة «نظرا إلى أنّ هذا وضع إلهي ديني مبني على أصول اعتقادية، وأنّ الأخرى أوضاع إنسانية مبنيّة على أصول اجتماعية»[1] بالإضافة إلى أنّ الإسلام يختلف عن الأديان الأخرى بشموله وسعته كما يرى، وبهذا يكون ابن عاشور قد تجنّب الأحكام العقائدية القريبة من العاطفة ووفّق إلى بلورة المقارنة بمنهج بيداغوجي يقنع القارئ وينأى به عن الأساليب التّقليدية المتعصّبة نسبيّا ضدّ كلّ ما هو وضعي فينزلق أصحابها في ضرب من التّورط في رفض ما أقرّه الواقع وفرضته ظروف الحياة دون المسّ بمقاصد الدّين. ويتأكّد منهج ابن عاشور هذا، المعتمد على اللغة والمصطلح في دراسة أخرى له حول «المصطلح الفقهي في المذهب المالكي»[2] وهي دراسة قدّمها لمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة يوم 30 / 1 /1968 فدرس مدى مساهمة مصطلح المذاهب الفقهيّة المدوّنة «في إمداد البحوث القانونية المعاصرة، لأنّ رجال القانون المعاصرين يستمدّون لغتهم من المصطلحات الفقهيّة الغزيرة، والمقارنة تؤدّي إلى أنّ المذهب المالكي كان أقوى المذاهب إمدادا وأوسع أثرا من غيره في هذا المجال[3] وهو ما يدفع الدّارس إلى وضع المصطلح الفقهي المشترك بين عامّة المذاهب الإسلامية وتتبّع «الفوارق التي نشأت في ذلك المصطلح بين مذهب ومذهب، وإلى مناشئ تلك الفوارق، ثمّ إلى ما كان للمذهب المالكي بالخصوص من تلك الفوارق من مميّزات، وما كان لميزاته من اقتضاء خاصّ لما انفرد به من المصطلحات ولما شاع من الرّجوع إليها أكثر من غيرها في علوم القرآن»[4]. ودراسة كهذه بالإضافة إلى ما تتميّز به من دقّة لاهتمام صاحبها خاصّة بالمصطلح فإنّها تؤكّد نزعة التّونسيين إلى الاحتفال بالمذهب

---

[1] نفس المصدر ص49 .

[2] ابن عاشور محمد الفاضل، المصطلح الفقهي في المذهب المالكي ضمن كتابه ومضات فكر ص ص 50-70.

[3] نفس المصدر ص 52.

[4] نفس المصدر والصفحة.

المالكي والإحاطة به من كلّ الجوانب، فهو المذهب الذي رسخ دون غيره على امتداد التّاريخ بتونس ووجد فيه أهلها ما يستجيب لظروف عيشهم وأنماط سلوكهم. وقد «جرى وضع المصطلح الفقهي في المذهب المالكي» على جملة من الأصول منها البيئة ومدلول المصطلح فيها وشرعية الحكم حسب المذهب، فهي تجعلهم يحدّدون له مصطلحا، أمّا إذا كان محظورا فلا مصطلح له[1] وإذ شهد المصطلح المالكي تطوّرا بفضل الشّروح لابدّ من «ضبط المصطلح ضبطا دقيقا متّحدا» [2] وقد تكفّل بهذه المهمّة ابن أبي زيد القيرواني في القرن الرّابع الهجري واشتهر بمختصراته. وتجذّر المذهب المالكي بإفريقية فبعد ابن أبي زيد ألّف أتباعه مختصرات ومنهم تلميذه أبو القاسم البرادعي القيرواني ثمّ اللّخمي والمازري في القرن الخامس الهجري وعياض في القرن السّادس الهجري وابن الحاجب والقرافي في مصر في القرن السّابع الهجري وابن عرفة وخليل وابن عاصم في القرن الثامن الهجري وابن ناجي في القرن التّاسع الهجري.[3]

ومن مظاهر خضوع هذه الدّراسة لمنطق علمي دقيق وعي صاحبها بدور الحياة الاجتماعية واضطراباتها في تغيير المصطلح الفقهي، فعند تعقّد الحياة وانتشار الفساد والحيل «بدأ يتقرّر بذلك في الأقطار المغربية عمل قضائي جار على خلاف المعروف من دواوين المذهب المالكي» [4] فكان ابن عرفة أوّل من ناقش وجهات النّظر المختلفة للمسألة الواحدة واختار بينها بحسب القوّة والضّعف وأمكنه بذلك الخروج في اختياراته عمّا اختاره غيره من أصحاب المختصرات وتبعا لذلك تأثّر به تلاميذه في كلّ الأقطار المغربية، وبلغ تأثيره ميدان القضاء فسلك ابن ناجي قاضي القيروان في القرن التّاسع مسلكه، وهذا ما أدّى إلى تغيير المصطلحات وتطوّرها فانتشر ضرب من الكتب

---

[1] انظر ص58 ، 59 نفس المصدر.

[2] نفس المصدر ص69 .

[3] انظر ص 70 نفس المصدر.

[4] نفس المصدر ص73 .

بعناوين «كتب العمليات» وجرّ ذلك إلى دخول ألفاظ كثيرة من لهجة التّخاطب في استعمالات القضاء والتّوثيق.

ومثل هذه الدّراسة الفنيّة تعدّ أنموذجا للدّراسة الفقهيّة وفق منهج علمي دقيق لم تجد في الحقيقة متابعات أو دعما يؤكّدها ويسير على منوالها في تتبّع مختلف المصطلحات ذات الصلّة بالفقه.

لئن كان اهتمام من تقدّم من التّونسيين بالفقه منحصرا في تقصّي آثار القدامى بإفريقية ومن كان منهم من رموز المذهب المالكي، والنّظر فيها من زوايا مختلفة فإنّ التّهامي نقرة خصّ التّشريع والمعاملات على وجه العموم بقسم كامل من كتابه في ضوء القرآن والسّنة[1] فاهتم في الغالب بالمعاملات ونوعيّتها في المجتمع وكيف كانت عند ازدهار الإسلام وكيف يمكن إصلاحها، مهتمّا شديد الاهتمام بالقيم والأخـــــلاق[2] وقد دفعه اهتمامه بالجانب الأخلاقي في التّشريع الإسلامي إلى استعراض أقوال لحقوقيين أجانب تبرز قيمة التّشريع الإسلامي، إذ من وجوه الكمال الأخلاقي فيه : «الحكمة والإنصاف والتّأثير» ويتوقّف عند كلّ وجه منها. ولعلّ قيمة عمله تمثّلت في رجوعه إلى كتب الفقه وسعيه إلى تبسيط المفاهيم عند التّحليل، وهو لم يتعرّض إلى الواقع التّونسي إلاّ ضمنيا عند تحليل عنصر التّأثير فنراه يناقش دون تصريح، قد يورّطه مسألة شرب الخمر:«فالجريمة ليست في شرب الخمر، بل في ما وراء ذلك، ورغم أنّ الخمر يضرّ بالصّحة، ويبدّد الأموال ويساعد على الإجرام ويضعف الشعور الأخلاقي ويفني القوى. وإذا ادعى البعض أنّ صناعة الخمور وترويجها في الأسواق الدّاخلية والخارجية درء الضّرر العام. فإذا حصل تعارض بين درء مفسدة وجلب منفعة، قدّم درء المفسدة على جلب المنفعة» [3]. فهو في هذا المثال يجابه واقعا ماثلا يناقشه، بل يرفضه محتميا «بالقواعد الأساسية في الشريعة» وهو ما يجرّه إلى عقد مقارنة «للقانون الإلهي» بالقانون الوضعي يخلص منها إلى أنّ الحاكم هو اللّه

---

[1] مصدر مذكور، ص15 .

[2] انظر مقال : الجانب الأخلاقي في التشريع نفس المصدر ص 120 .

[3] نفس المصدر ص 62.

والمحكومين هم البشر، فالقانون الإلهي يحقّق العدل الكامل «وإذا كان التّشريع العلماني أكثر ملاءمة لروح العصر كما يزعمون فأين نجد أساس القيم المتّفق عليها؟»[1] وهو في هذا السّياق أيضا يجادل ويردّ على من «يزعمون» دون تحديد لهم سوى أنّهم يمثّلون العلمانية، وصراع نقرة مع العلمانية يكاد لا يغيب عن مقال أو دراسة من دراساته. لذلك فإنّه يؤكّد ضرورة اقتران القانون بالدّين لضمان القيم والمثل وتحقيق توازن المجتمع، فأكثر المجتمعات «الجديدة لا تعير كبير أهميّة للدّين، حتّى أصبحت أيمان المحاكم أضحوكة وتقليدا» وأخطر ما يفقد القرآن قدسيّته كما يرى «أن نجعل شرعيته التي جاء بها زمنيّة، فنعمد إلى تغيير أحكامه أو تجميدها»، ويثير نقرة بهذا الرأي قضيّة جدالية كبرى، كثيرا ما أحرجت النّظم السّياسية المعاصرة، هي مدى القدرة على الاستمرار في تطبيق الحدود كما وردت في القرآن كالجلد وقطع يد السّارق أو في الفقه كرجم الزّاني. بل لا يكتفي بإثارة القضيّة وإنّما يقرّ في النّهاية حكما يعكس مدى تمتّع دارس الفكر الإسلامي في منتصف السّبعينات بحريّة التّعبير عن موقفه «والحقّ أنّ تبديل التّشريع الإلهي بقانون أرضي عبث وزيغ» أو على أقلّ تقدير «لا بدّ من هداية الدّين لتقييم المعيار الحقيقي للعدل والأخلاق. والأساس الذي يحمله الدّين لإعطائهما صورة عمليّة ينفرد بها الدّين في بساطته وسموّه وتأثيره»[2]

وإذا كان نقرة قد أشار إلى الفرق بين التّشريع الإلهي والقوانين الوضعيّة في هذا السّياق مجرّد إشارات، فإنّه خصّ ذات الموضوع بدراسة يغري عنوانها بأنّها دراسة مقارنة[3] وعند التّعمق ندرك أنّ المقدّمات تدفع دفعا إلى ضرورة إرجاع كلّ قانون إلى سلطة دينيّة، بل إنّ الوقت قد حان في نظره للإقرار بذلك «واليوم فقد آن الأوان للاعتراف بهذه الحقيقة وهي أنّ البشر لا يستطيعون وضع دستور لهم بدون هدي اللّه»[4]، فهل يتجاهل بهذا التّعميم كلّ النّزعات اللائكية التي فصلت الدّين عن الدّولة

---

[1] نفس المصدر ص129 .

[2] نفس المصدر ص132 .

[3] انظر : الحدود في الإسلام والعقوبات في القانون، المصدر نفسه ص170 .

[4] نفس المصدر ص172 .

وابتدعت القوانين الوضعيّة بالاستقلال عن كلّ مرجعيّة ماورائية ؟ ثمّ إنّه يترك موضوع القوانين جانبا ليحلّل مسألة الحدود في الإسلام باعتبارها «قانونا إلهيا» وللنّظر فيها من جانب نوعيّتها «كالجلد والرّجم والقطع وثانيا من جانب العقوبة ومداها قسوة أو اعتدالا أولينا» ليدرك سؤالا ما زال يثير نقاشا في العصر الحديث يبلوره على النحو التّالي، وسبقت الإشارة إليه آنفا «هل بقي مجال في حياتنا المعاصرة لإقامة هذه الحدود؟ وهل في إيقاف العمل بها أو تعطيلها من مبرّرات؟» [1] والسّؤال محوري يدلّ على شعور الدّارس بجدليّة النصّ والواقع، لكن هل يكون جوابه من نفس مستوى الطّرح وهل يتوخّى منهجا تحليليا يفضي به إلى نتائج موفّقة؟ فقد استعرض الحدود بالانطلاق من القرآن والسّنة وما يناسب كلّ جرم من عقاب لينتهي إلى ملاحظة توقّف العمل بهذه الحدود في الأقطار الإسلامية بالرّغم من أنّ «حدود الحرابة والسّرقة والزّنا» شديدة الاتصال «بالحياة العامّة وشؤون النّاس وخاصّة في العصر الحديث» [2] فهل يعني هذا أنّه يفضّل تطبيقها بدل القانون الوضعي؟

ويوجّه دراسته بعد ذلك وجهة أخرى يبرّر فيها ما «في بعض الحدود من شدّة» بأنّ هناك صعوبات في «إثبات موجباتها» وهو ما يجعلنا نتساءل عن طبيعة هذه الدّراسة، هل هي تاريخية وصفيّة فقط؟ وما طرافة النتائج التي ستفضي إليها؟ فهو يجتهد، دفاعا عن الإسلام في إبراز الصّعوبات التي «وضعها الإسلام في إقامة الحدود، وتنوّع الشبهات التي تدرأ بها» [3] ولا يسقط كعادته من الاعتبار أعداء الإسلام «والطّاعنين على التّشريع الإسلامي في قضيّة الحدود قديما وحديثا» «فالذي شرع هذه العقوبات ورتّبها على أسبابها جنسا وقدرا (...) هو عالم الغيب والشّهادة وأحكم الحاكمين...» [4] وهكذا يؤكّد مرّة أخرى النّفس الحجاجي، الجدالي المتحكّم في مواقفه خاصّة وأنّ موضوع الحدود شديد الارتباط بما يسود السّاحة الثقافية بتونس من قضايا

---

[1] نفس المصدر ص173 .

[2] نفس المصدر ص176 .

[3] نفس المصدر ص181 .

[4] نفس المصدر ص182 .

ومواضيع يتردّد النقاش فيها بل هو من المواضيع المثيرة للجدل كلّما جمع الحوار أطرافا إسلامية بطرف آخر من خارج دائرة الإسلام، فبعد أن يخفّف نقرة من غلواء الدّفاع يدعو بشيء من الهدوء إلى دراسة «مثل هذه القضايا من بابها الكبير (...) بفكر ممعن مؤمن، بعيدا عن ضغط التّيارات الأجنبية وغير متأثّر بنزعات شخصيّة أو إيديولوجية حتّى تكون النّتائج سليمة» ولعلّه كان أحرى به أن يوجّه هذا الكلام إلى نفسه أوّلا لأنّه ينطلق في القضيّة من مواقف ذاتية عقائدية وإيديولوجية، اللّهم إلاّ إذا كان لا يعتبر الإسلام إيديولوجيا !

بل إنّه يكشف عن حدود تصوّره لحلّ هذه القضايا عندما يحصرها بالفكر الإسلامي «فهناك قضايا إسلامية لا بدّ من حلّها بفكر إسلاميّ معاصر. وهناك أسئلة موضوعة لا بدّ من الإجابة عليها بما يقنع، وبما لا يتجافي وروح الدّين ومن ذلك مثلا هل المصلحة العامّة علّة صحيحة لها من القوّة ما يوجب تعطيل النصّ؟» وهو لا يتحمّل مسؤولية الإجابة، لأنّ ذلك يوقعه في حرج ويعرّضه للنّقد وربّما التّكفير لما للنصّ من قداسة وسلطة رغم تعارض حرفيته أحيانا مع الواقع المتطوّر باستمرار فلا تصمد منه إلاّ المقاصد، ويتأتّى الحرج أيضا من شعوره «بالظروف الحالية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية» وعدم تطابق بعض الأحكام معها، لذلك عمد إلى التّساؤل، هل يجوز نظرا إلى مثل هذه الظّروف «اتخاذ أحكام مستثناة من القاعدة كاستثناء عام المجاعة في عهد عمر؟» بل إنّ حرجه يفهم من المسكوت عنه في سلسلة من التّساؤلات يطرحها، وكلّ سؤال منها يمثّل في حدّ ذاته قضيّة قائمة الذّات في العصر الحديث، لا يجرؤ على اتّخاذ موقف صريح منها وإنّما يقف عند حدود الاستفهام «البريء»: «هل إنّ تعذّر تطبيق عقوبات الحدود لتعذّر توفّر شروطها في العصر الحديث يقضي بالضرورة تعويضها بعقوبات زجريّة شديدة، تفاديا من ترك المجرم وإخلاء سبيله؟» ولعلّ سؤاله هذا بالذّات في غير محلّه فقد اختار المجتمع مؤسساته القانونية ولها أحكامها الزّجريّة المطبّقة بصرف النّظر عن مرجعيتها الشرعية سواء كانت الدّين أو الفلسفة. أو كليهما، بل نراه شديد التّقيد بقواعد «القوانين القرآنية». فحتّى إجماع الأمّة الإسلامية على «نظام تشريعي ثابت يخوّل له جواز التّقييد في تطبيق قاعدة قانونية

قرآنية أو تعميمها حسبما تقتضيه مصلحة الأمّة» يجعله محلّ نظر ويتساءل «وما الذي يجب اعتباره في صحّة هذا الإجماع للعمل بمقتضاه»، فتمسّكه بصواب أحكام القرآن رغم اختلاف اللحظة التاريخية واختلاف الملابسات جعله يحاول بكلّ الأدلّة إبراز صحّة وجهة نظر الإسلام في الحدود، ويطبّق ذلك مثلا على حدّ الزنا فيقدّم إحصائية للأمم المتّحدة بتاريخ (1959) تثبت ارتفاع نسبة الأطفال غير الشرعيين إلى 60% بالغرب، فيقع دون وعي في ضرب من المواجهة التّقليدية بين الغرب الفاسد الدّاعر والإسلام الطّاهر النّقي !وهذا الرأي بالذّات من ثوابت الحركات الإسلاموية المعاصرة كما سنتبيّن لاحقا. واعتمادا على نفس النّظرة أكّد أنّ نسبة الأطفال غير الشرعيين تكاد تصل إلى العدم في بعض البلدان الإسلامية الأشدّ تأثّرا بالحضارة الغربية، فهل راجع نسبة ما كان يصطلح عليه «بأطفال بورقيبة»[1] بتونس وتعدّد قراهم وبحث في علّة ذلك؟ هذا في ما يتعلّق بتونس فقط دون سائر البلاد الإسلامية ودون اعتبار المواليد الذين يقع اغتيالهم أو إهمالهم درءا للفضيحة !

ولعلّ ما توصّل إليه في خاتمة دراسته يـؤكّد نزوعه إلى الحلم وعدم تقدير العلاقات الدّولية والتوازنات في العالم «إنّ الوحدة الإسلامية التي ننشدها جميعا، إنما تتمّ بتوحيد السّياسة الخارجية وتوحيد الأحكام في القضاء، على أساس الحكم الإسلامي الصّحيح والمصلحة التي يقرّها الإسلام على ضوء ما تقتضيه سنّة الحياة من تطوّر»[2]، ورغم إقراره بما تقتضيه سنّة الحياة من تطوّر فإنّ الغموض يبقى قائما حول دلالة «الإسلام الصّحيح»!

وممّا يؤكّد مثاليته ما قد يتوصّل إليه من نتائج إذ «لن يكون له أثر في حياتنا إلاّ بصوغه في قوانين قابلة للتّطبيق وهو عمل يتطلّب طول النّفس والصّبر وتضافر الجهود بين رجال الفقه والقانون في مختلف بلاد العالم الإسلامي مع حسن التّنسيق بين

---

[1] خطب الحبيب بورقيبة في 23 / 3 / 1956 في قرابة 1400 طفل متشرّد وبعد هذا التاريخ أنشئت قرى أطفال بورقيبة. أنظر جريدة العمل 5 /4/ 1984 ص5 .

[2] نفس المصدر ص192 .

هذه الجهود، وإحكام خطّة العمل لضمان النّجاعة[1]. ولا تخفى نزعة الإرجاء إلى المستقبل في هذا الرأي والانفتاح على الأمل الخادع... فرغم نيّة التّوصل إلى حلول عملية يبقى الأمر في مستوى مجرّد التّفكير ودون تجسيم يذكر لعدم اعتبار كلّ الجوانب المحيطة بأيّ مشروع إصلاحي وضمان أسباب النّجاح له.

لئن كانت هذه أبرز مميّزات الدّراسات التّونسية المنكبّة على الفقه والتّشريع فإنّ دراسات محمد الطّاهر ابن عاشور تميّزه عن سائر التّونسيين المهتمّين بالموضوع بتعمّقه في دراسة مقاصد الشريعة ونزوعه إلى الاجتهاد ونقده للسّلف في عديد المناسبات ووعيه غالبا بمقتضيات اللحظة التّاريخية وإن كان أحد أقطاب الاتجاه التّقليدي في الفكر الإسلامي بتونس. ففي كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»[2] الذي قسّمه إلى ثلاثة أقسام 1- في إثبات مقاصد الشريعة واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرق إثباتها ومراتبها. 2- في المقاصد العامّة من التّشريع. 3- في المقاصد الخاصّة بأنواع المعاملات المعبّر عنها بأبواب فقه المعاملات، نجده يرسي منذ المقدّمة النّقدية قواعد منهجيّة واضحة في التّعامل مع هذا المبحث فيذكر هدف الكتاب وسبب تأليفه ويعرض المحتوى العام له، فقد كان مهتمّا بتناول «مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية» يعرضها ويمثّل لها لتنير طريق المتفقّهين في الدّين عند الاختلاف ولتكون مرجعا لهم عند تبدّل الأزمان، كلّ ذلك لتخفيف حدّة الاختلاف ودفع النّاس إلى الإنصاف في ترجيح الأقوال : «حتّى يستتبّ بذلك ما أردناه غير مرّة من نبذ التّعصب والفيئة إلى الحقّ إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطّارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النّوازل...» فمن أبرز غاياته إذن سدّ شغور وتلافي ما وقع فيه القدامى من تقصير في هذا المجال خاصّة وأنّ الأدلّة الضرورية أو القريبة منها غائبة عند المختلفين في مسائل الشريعة لا كما هو الشّأن في العلوم العقلية والحجاج المنطقي والفلسفي فعلماء الشريعة في رأيه أولى بمثل هذه الصّرامة والحسم كما أنّه يصحّح ظنّ من يذهب إلى أنّ في علم أصول الفقه كفاية لمن يتطلّب هذا الغرض، لأنّ علم الأصول

---

[1] نفس المصدر والصفحة، وفكرة إنشاء مجمع فقهي دعا إليها ابن عاشور مثلا.

[2] ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية.

بدوره يشهد اختلافا في معظم مسائله فيبيّن ابن عاشور سبب الاختلاف ويرجعه إلى أنّ علم الأصول لم يدوّن إلاّ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين، ثمّ إنّ عددا من «المتفقّهين كان هزيلا في الأصول» لذلك لم يكن حكم علم الأصول يوفّر الحلّ للمختلفين في مسألة فقهيّة لأنّ أغلب مسائل أصول الفقه لا تخدم حكمة الشريعة ومقصدها في رأي المؤلّف، بل هي تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد وهي قواعد تمكّن تأييد فروع أقرّها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول لتكون تلك الفروع بفضل هذه القواعد مقبولة عند مقلّدي المذاهب، أمّا أصحاب المباحث على ألفاظ الشّريعة وعلى المعاني دون إبراز حكمة مقاصدها العامّة والخاصّة في أحكامها فإنّه ينقدهم وجملة هذه النقائص كانت من المبرّرات التي وجّهت عنايته إلى المقاصد فضلا عن توفر «خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة...» تذكر على ملل من المؤلّفين في أواخر كتب الأصول ويتقبّلها الدّارس بعسر وهي جديرة في نظره بأن تعدّ في «علم المقاصد» كمبحث «المناسبة والإخالة في مسالك العلّة ومبحث المصالح المرسلة ومبحث التّواتر والمعلوم بالضّرورة ومبحث حمل المطلق على المقيّد إذا اتّحد والموجِب الموجَب إذا اختلفا»[1]

واللاّفت للنّظر في سائر فقرات الكتاب عدم تردّد المؤلّف في نقد السّلف وتبرير ذلك بالحجّة، فلم يقبل مثلا اعتذار إمام الحرمين عن إدخال ما ليس بقطعي في مسائل الأصول «وهو اعتذار واه، لأنّنا لم نرهم دوّنوا في أصول الفقه أصولا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدّين»[2]، كما ينقد القرافي كذلك «وهذا جواب باطل لأنّا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشّريعة» فهو يتعامل بذلك مع التّراث الأصولي من موقع النّاقد، المجتهد المؤسّس لتصوّر جديد قياسا على المنطق والفلسفة وما فيها من أدلّة حاسمة للخلاف والجدل. وينقد الشّاطبي في محاولته الاستدلال على «كون أصول الفقه قطعيّة فلم يأت بطائل» ويجتهد ابن عاشور في تفسير سبب اختلاف الأصوليين «في

---

[1] نفس المصدر ص6 .

[2] نفس المصدر ص7 .

تقييد الأدلّة بالقواطع» فهو في رأيه الحيرة بين ما تعوّدوا عليه من أدلّة الأحكام وما راموا الوصول إليه «من جعل أصول الفقه قطعيّة كأصول الدّين السّمعية فهم قد أقدموا على جعلها قطعيّة فلّما دوّنوها وجمعوها ألفوا القطعيّ فيها نادرا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه»[1].

ولقد حدا به مثل هذا الخلط إلى اقتراح حلّ جذري للمسألة يقوم على إعادة النّظر في المدوّنة الفقهيّة بين علم مقاصد الشريعة وعلم أصول الفقه : «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعيّة للتّفقه في الدّين حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التّدين ونعيّرها بمعيار النّظر والنّقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنّظر ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه علم مقاصد الشريعة ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمدّ منه طرق تركيب الأدلّة الفقهيّة»[2]. وقد أقرّ ابن عاشور بوجود محاولات في هذا الاتجاه على يد مالك وعمر بن عبد العزيز ثمّ ابن عبد السّلام والقرافي والشاطبي الذي ينقده مجدّدا لغفلته عن بعض مهمّات المقاصد، لكنّه يعترف له بالفضل أيضا إذ «أفاد جدّ الإفادة فأنا أقتفي آثاره ولا أهمل مهمّاته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره».

إنّ مشروع ابن عاشور يبحث عن مقاصد الاسلام من التّشريع في قوانين المعاملات والآداب الّتي يرى أنّها «الجديرة بأن تخصّ باسم الشريعة» ويوضّح المصطلح المقصود وتلك طريقته في علاج أغلب المسائل، حتى يدرك القارئ وجهة الدّراسة وأبعادها :«أريد بلفظ التّشريع ما هو قانون للأمّة لا أريد به مطلق الشيء المشروع فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي»[3]. ونظرا إلى شعوره بندرة المادّة لانكباب القدامى على العبادات و«بعض مسائل الحلال والحرام في البيوع وهي صالحة

---

[1] نفس المصدر ص 8.

[2] نفس م وص.

[3] نفس المصدر ص 9.

للأصولي في تمثيل قواعده» أو للفقيه في مقدّمات الأبواب الأولى من تأليفه، ولكنها تعني المهتمّ بفقه المعاملات، اضطرّ إلى الاجتهاد لإيجاد أمثلة من المعاملات ونحوها اعتمادا على الذاكرة والمطالعات، واضطرّ أيضا إلى اعتماد أمثلة من مسائل الدّيانة والعبادات لما فيها من إشارة إلى «مقصد عام للشارع أو إلى إفهام أئمة الشريعة في مراده»[1].

كان ابن عاشور على وعي بما أصبحت عليه بعض المصطلحات من الغموض في عصره مما ألجأه إلى تفسيرها وذلك لقلّة استعمالها وندرة تداولها مؤخّرا إلاّ بين الخاصّة مثل : المناسبة وتخريج المناط وإلغاء الفارق... ووفّر كلّ أسباب الوضوح بأسلوب تعليمي يكثّف فيه من ضرب الأمثلة الواقعيّة مجتنبا الغموض والتّعقيد الفقهي مبديا إحساسا مستمرّا بعلاقة دلالة اللفظ بلحظته التّاريخية، فعند تحليل أدلّة الشريعة اللفظية وعلاقتها بمقاصد الشريعة يلحّ على مفهوم دلالة اللفظ وتعدّدها وعلى اختلاف السّامعين في تقبّل الكلام بحسب تفاوت «أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام»[2]، بل يشير إلى ما يسمّيه «بالأشياء الحافّة» وهو ما يحيلنا على المعاني الحافّة والحقل الدّلالي في الأسلوبية الحديثة[3]، هذا إلى جانب تنبيهه إلى الفرق بين الكلام الملفوظ والمكتوب، فبعض العلماء يقصّر وتكثر اغلاطه عندما يوجّه رأيه إلى اللفظ دون الانتباه إلى ما «يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسّياق»[4].

والمنهج الذي يقترحه عند الاستدلال على مقاصد الشّريعة يتمثّل في ضرورة اتّباع «الإنصاف ونبذ التّعصب لمبادئ الرأي، ولسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذه»[5]، ثمّ إنّه إذا ما تمّ التّوصل إلى دليل لإثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين

---

[1] نفس م وص.

[2] نفس المصدر ص27 .

[3] المسدّي عبد السّلام الأسلوبية والأسلوب :نحو بديل ألسني في نقد الأدب.

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية ص27 .

[5] نفس المصدر ص19 .

فيه أن يستقرّوا عليه فابن عاشور يجذّر الموقف النّقدي الاجتهادي ويدعو إلى الاعتدال والاحتكام إلى الدّليل المنطقي عند التّعامل مع التّراث الفقهي، فرغم نقده الفقهاء والعلماء لا يتردّد في ذكر الجوانب الإيحائية لأعمالهم والاحتكام إليهم فيعتبر «بشهادة العلماء الأفاضل المشهود لأفكارهم بكثرة العصمة من الخطإ»[1] وهو يبرز ما توصّل إليه من جانب آخر دون تضخيم أو غرور، فكثيرا ما يجتهد في تصويب عديد التّفاسير للحديث على ضوء المنطق ويردّد «والصّواب عندي...»، أو يشير إلى تميّزه عن غيره في تخريج أو في تفسير «فبنا أن نبيّن معنى كون الإسلام فطرة إذ هو معنى لم أر من أتقن الإفصاح عنه»[2]

وحرصا منه على مزيد الإقناع نراه يلجأ أحيانا إلى الخطاب المباشر فيقيم مع القارئ حوارا مفترضا «وإيّاك أن تتوهّم من كلامهما(...) وأنا أقول تبعا لذلك...[3] » ، وهو في الأصل خطاب موجّه إلى الخاصّة بحكم لغته وتركيبه وطبيعة تحليله.

ولعلّ وعي ابن عاشور بقيمة عامل الزّمن وتغيّر الأصول أكسب عمله هذا قيمة إضافية، ففي عديد المناسبات أبدى إدراكا لتنافر بعض الأحكام والواقع الجديد، فآنبرى يبحث عن مقاصدها في الشريعة، كما أنّه لم يغضّ الطرف عن واقع المجتمع التّونسي في هذا السّياق. ففي موقفه من القصاص ألحّ على سعي الشريعة إلى تحقيق «مقاصد عموم طبقات الأمّة بدون حرج ولا مشقّة» وكيف «أنّ مصلحة القصاص عظيمة في تسكين ثائرة أولياء القتيل لتقع السّلامة من الثّارات وفي انزجار الجناة عن القتل وفي إزالة نفس شريرة من المجتمع... »[4] ففي هذا الموقف ردّ ضمنيّ على دعاة إبطال الحكم بالإعدام أو من يعتبر الإعدام «وحشيّة» لم تعد تناسب الإنسان في العصر الحديث.

---

[1] نفس المصدر ص57 .

[2] نفس م وص.

[3] نفس المصدر ص67 .

[4] نفس المصدر ص75 .

وفي مجال تحليله لمفهوم حفظ العقل تصدّى بطريقة مباشرة لأحدى الظواهر الاجتماعية المتفشّية في العالم الإسلامي وفي تونس خاصّة، نعني ظاهرة شرب الخمر وتعاطي المخدّرات وذلك بالدّعوة إلى منعها لكثرة تفاقمها : «يجب منع الشخص من السّكر ومنع الأمّة من تفشّي السّكر بين أفرادها وكذلك تفشّي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين ونحوها ممّا كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري»[1].

كما يبدي وعيا بظاهرة جديدة في عصره أخذت هي الأخرى تتفاقم، وإن كانت من التّوجهات السّياسية الاجتماعية بتونس بعد الاستقلال ممثّلة في التّنظيم العائلي وتحديد النسل، فهو يدعو إلى أن «تحفظ إناث الأمّة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تفشّي إفساد الحمل في وقت العلوق وقطع الثدي، فإنّه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصّناعي على كثير من النّساء وتعذّره في البوادي»[2].

إنّ خوض ابن عاشور في مقاصد الشريعة وأبعاد أحكامها أقحمه في العديد من شواغل العصر وما انتاب الأخلاق من مظاهر سلبيّة حرص على التّشهير بها كلّما فرض السّياق ذلك وتبدو مثل هذه القضايا بصورة أكثر جلاء في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»[3]، لكن المنزع العام لابن عاشور سواء في إطار الفقه أو في إطار الاجتماعيات يغلب عليه الاجتهاد واعتماد المنطق، فتراه يعيد النّظر في ظروف قول حديث ويعلّق على ذلك معتبرا بخصوصيّة لحظة الحديث، ويقرأ ما وراء النصّ الظّاهر للحديث بعمق، فتعليقا على حديث «لعن الواصلات والمستوصلات والواشمات والمستوشمات والمتنمّصات والمتفلجات للحسن المغيّرات خلق اللّه» يقول: «ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أنّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف

---

[1] نفس المصدر ص80 .

[2] نفس المصدر ص .81 وانظر في شأن هذا الكتاب :صلاح الدين الجورشي، مقاصد الشريعة بين ابن عاشور وعلال الفاسي، مجلة الاجتهاد س 3عدد9 ، خريف 1990 ص ص 195 – 210 .

[3] ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام.

حصانة المرأة. فالنّهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرّض لهتك العرض بسببها»[1]. ويتأكّد هذا المنزع الاجتهادي في سياق آخر عندما يفسّر آية **﴿ يا أيّها النّبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهنّ ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾**[2] قائلا «فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب فالأقوام الذين لا يتّخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التّشريع نصيب»[3].

والطّريف في تناول ابن عاشور لمقاصد الشريعة الاسلامية دعوته الضّمنية والصّريحة إلى ضرورة معالجة المسائل الفقهية بنظرة متطوّرة تراعي تغيّر الظروف والعصر، وقد عاب على الفقهاء عكوفهم مثلا على تحديد مقادير الجزية بما صدر منذ عصر الخلفاء، هذا فضلا عن ضرورة مراعاة العامل اللغوي، فاللغة تتطوّر ودلالاتها تختلف وما ذهب «إليه فقهاء المذهب في ألفاظ الطلاق والأيمان، فتسمع ألفاظا لم يبق للنّاس عهد بها مثل اللاّزمة والحرام ونحو ذلك من كلمات تجري على الألسن ولم يبق للنّاس علم بمدلولها...» [4] لدليل على ذلك. وهذه النظرة التّطورية هي التي تعطي لمقولة :الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان قيمتها، ومسايرة الشريعة لكلّ زمان ومكان لم تأخذ حظّها من التّوضيح في رأي ابن عاشور فهذه «الصّلوحية» (كذا) يتصوّرها بكيفيتين : الكيفية الأولى «الشريعة قابلة بأصولها وكلّياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقّة ولا عسر...» والكيفية الثانيّة «أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلا للتّشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقّة ولا عسر كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس (...) من غير أن يجدوا حرجا ولا عسرا في الإقلاع عمّا نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة» [5]. ولا يلبث بعد ذلك أن يقرّر أنّ «الصّلوحية» (كذا) المقصودة تتمثّل

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ص91 .

[2] الأحزاب، 33/ 59 .

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية ص91 .

[4] نفس المصدر ص92 .

[5] نفس المصدر ص ص92- 93 .

في أن تكون أحكام الشريعة كلّيات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح يمكن تفريعها إلى أحكام مختلفة الصّور مع وحدة مقاصدها.

وقد نبّه المؤلّف في سياق تحليله لمقاصد الشّريعة وسعيا إلى تغيير الأحوال الفاسدة وتقرير الأحوال الصّالحة مطلقا إلى ضرورة تجاوز الفقهاء والمفتين حدود ظاهر القول والتعلّق بما هو حرفي، بل العبرة بدلالة المعنى وخصوصيّة اللفظ في لحظة تاريخية معيّنة، كما أنّ من أبرز مقاصد الشريعة أن تكون نافذة في الأمّة إذ لا نفع يرتجى منها إذا كانت نصّا لا يعمل به، وحتّى يتمّ تنفيذ أحكام الشريعة فإنها تعتمد أنواعا من الوازع لتحقيق ذلك، من بينها الوازع الديني ...» فالمهمّ في نظر الشريعة هو الوازع الدّيني اختياريّا كان أم جبريّا. ولذلك يجب على ولاة الأمور حراسة الوازع الدّيني من الإهمال، فإن خيف إهماله أو سوء استعماله وجب عليهم تنفيذه بالوازع السّلطاني[1] ! ولا يفوتنا في هذا السّياق أنّ هذا الكلام قيل في مرحلة ما بعد 1956 وبعد توقّف التّعليم الزّيتوني بتونس باختيار «سلطاني» أي بقرار سياسي، فهو لا ينطبق على حالة تونس على الأقلّ، ولا بدّ من النّظر إليه في إطار أشمل وأفق أعمّ.

ومهما تعدّدت مقاصد الشريعة وتفرّعت فإنّ الفكرة الجوهرية التي ماانفك المؤلّف يدعو إليها في كامل كتابه، هي وجوب الاجتهاد نظرا إلى حاجة الأمّة الإسلامية إلى علماء في فقه الشريعة للإمداد بالمعالجة الشرعية بل يعتبر العالم آثما إن انصرف عن هذا الواجب والعامّة بدورها آثمة في سكوتها عن المطالبة بذلك واقترح على علماء «هذا العصر» أن يكوّنوا مجمعا علميّا يضمّ «أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كلّ قطر، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عمل الأمّة عليه ويعلموا أقطار الإسلام بمقرّراتهم»[2]. ولابن عاشور أيضا نزوع إلى إعادة ترتيب المدوّنة الفقهيّة على نمط جديد لا يخلو من التّعليل والتّحليل والاجتهاد، فعند استقرائه ما يمكن استخلاصه من مقصد الشريعة في أحكام النّكاح أدرك رجوعها إلى أصلين، كذلك عندما حلّل مقاصد

---

[1] نفس المصدر ص129 .

[2] نفس المصدر ص141

التّصرفات المالية لاحظ قلّة خوض علـماء التّشريع فيها وقرّر التّوسع في هذا الغرض.

وباختصار فإنّه يجتهد وينقد ويعارض السّائد عند بعض الفقهاء ويسعى إلى إيجاد تبرير له، فقلّة أنواع «المعاملات على عمل الأبدان»[1] زمن النّبي يفسّر بها قلّة الآثار الواردة في ذلك، ومثل هذه الخصوصيات جعلت مساهمة محمد الطّاهر ابن عاشور في الدّراسات الفقهية بتونس متميّزة لانطباعها بطابع اجتهادي ذاتي ميّزها عن سائر الدّراسات الوصفيّة أو رهينة الطّابع النّقلي فقط.

لقد كان موضوع الاجتهاد من الشواغل المتعلّقة بالفقه والتّشريع عند الدّارسين التّونسيين التقليديين، وقد خصّه محمد بن إبراهيم بدراسة مطوّلة [2] كان هدفه منها إجالة النّظر في الاجتهاد وتوضيح هذه القضيّة وعلاقتها بالتّقليد «باب الاجتهاد لم يغلق ولا يملك أحد حقّ غلقه، إنّه واجب شرعي على الكفاية أحيانا وقد يكون واجبا عينيّا أحيانا أخرى»[3] وينقد خطر التّقليد وإضراره بالفكر ويحكم عليه بالجمود مشيدا بموقف العلماء الذين أصرّوا على الاجتهاد وحقّقوا استمراره.

وإذا كان الجزء الأوّل من عمله خاصّا بمبحث الاجتهاد فإنّه بحث في الجزء الثاني بناء الأحكام التّعاملية على العرف وتبيّن له أنّ أصول الاستنباط جميعا قد طرقت بتوسّع وأنّ ما كتب حول العرف باعتباره من أصول الاجتهاد ليس كافيا، لذلك سينكبّ على الكشف عن «سرّ التّشريع وإقامة الأحكام» على العرف وما مدى تأثير ذلك في «توسيع دائرة الشريعة وإثرائها وضمان خلودها وصلوحيتها (كذا) لكلّ زمان ومكان»[4].

---

[1] «إن المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان هي إجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقراض والجعل والمزارعة وهي كلها عقود على المرء ببدنه وعقله» نفس المصدر ص184 .

[2] ابن ابراهيم محمد، الاجتهاد وبناء الأحكام على العرف وموقف المحدثين من الاجتهاد، دكتوراه دولة مرقونة، تونس1986 ، طبع دار التركي للنشر، تونس1990 .

[3] نفس المصدر ص3 .

[4] نفس المصدر ص4 .

يقرّ الدّارس بأنّ موضوعه مطروق قبله وهذه إحدى صعوبات عمله ولكنّه يبرّر اهتمامه به بأنّ القول في الفقه والاجتهاد لا ينتهي «إلاّ بانتهاء الحياة» و»لا ينفد الابتكار فيهما والإضافة والتّجديد حتّى في الشكل إن لم نحتج إلى التّجديد في المضمون، إلاّ بتوقّف حركة الحياة وبطلان دوران الزّمان وهيهات». [1]ولا يخفي تفاؤلا ضمنيا عندما يعلّل أسباب إقدامه على مثل هذا العمل «فعصر الانغلاق والتّعصب والتّفاني في حبّ التّقليد قد ولّى أو خفّت حدّته في الأقلّ بعد تفتّح الفكر الإسلامي على المناهج الجامعية السّليمة ولم نعد نسمع كثيرا ممّا كنّا نخشاه من تسفيه أو تشنيع أو تجهيل أو سخرية على كلّ من يحاول التخلّص من ربقة التّقليد ويجتهد في فهم الكتاب والسّنة... »[2]

لكنّ الواقع يخالف إلى حدّ كبير مثل هذا التّصور، فعلى ما حقّقه الفكر الإسلامي من تفتّح على المناهج الجامعيّة، فإنّه لم يسلم من تيّارات التّقليد والجمود سواء عند بعض الحركات الإسلاموية المتشدّدة أو عند علماء المؤسّسات الدّينية الرّسمية كالأزهر مثلا، ولعلّ اعتبار الاجتهاد عنصرا ضروريا للحياة يكون أكثر إقناعا. ولئن لم يطرح في القسم الأوّل من بحثه جديدا يذكر وكان مجاريا لأغلب ما توصّل إليه محمد أبو زهرة [3] فإنّه حاول في القسم الثاني التّركيز على العرف من كلّ الجوانب وإبراز دوره في الأحكام الشرعية متسائلا :هل يمكن تطوير أحكام المعاملات بالاعتماد على العرف؟

ولعلّه من الطريف الإشارة إلى الموقف النّقدي الذي وقفه الباحث من دراسته، فعند تقديمه لمنهج العرض ذكر أنّه جمع بين الأصول والفروع في الفقه وتعرّض لتاريخ الحركة التّشريعية وأبرز «أسرار التّشريع وحكمه ومقاصده الأساسيّة وعلم الخلاف وبعض أسبابه» متوخيا أسلوبا أدبيا أحيانا قصده منه «تحميس القارئ وإجاشة عاطفته الدّينية وترغيبه في دراسة الفقه والصّبر على قراءته وفهمه، هذا الفقه الذي غلب عليه الجدّ وجفاف العبارة، الأمر الذي ينفر الشباب منه، ولا يصبر على قراءته

---

[1] نفس المصدر ص6 .

[2] نفس م وص.

[3] أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة.

ودرسه إلا النّاضجون من أصحاب العقول الحصيفة :كيف ومن غايتنا أن نغري الشباب بدراسة هذه المادة».[1] فمن غاياته إذن إلى جانب الدّراسة الأكاديمية إعادة الاعتبار للفقه وترغيب الشباب في الإطلاع عليه والنّظر في مدوّنته. ولعلّ الشباب المعني بدعوته هم طلبة الجامعة الزيتونية خاصّة. أمّا نتائج هذه الدّراسة وقد عدّدها في الخاتمة فإنّها تبلور أهمّ المحاور التي انكبّ عليها أو حقّقها كإعادة النّظر في المدونة الفقهيّة وجهد الاختيار والجمع والتّنسيق والمناقشة، بل إعادة تصنيف المسائل الفقهيّة والآراء الاجتهادية مستخلصة من مصادرها ومراجعها «وهو عمل ليس هيّنا ولا سهلا»[2] ولعلّ أهمّ نتيجة في نظرنا إبداء الأحكام الشرعية في القضايا المعاصرة بناء على الاجتهاد كالموقف من أطفال الأنابيب مثلا، هذا إلى جانب النّزوع إلى ربط القديم بالجديد في مستوى الجمع بين الأحكام وأدلّتها وممارسة نوع من الفقه المقارن عند مقارنة الآراء والمذاهب الإسلامية بالقوانين الوضعيّة.

وباستثناء هذه الدّراسة وكذلك الكتاب المدرسي المقرّر لتلاميذ الباكالوريا في أواخر السّتينات تحت عنوان «الاجتهاد والتجديد»[3]، لا نكاد نظفر بدراسات اعتنت بمبحث الاجتهاد سوى ما أنجزه محمد الفاضل ابن عاشور[4] أو ما نظّمه فريق بحث من كلية الآداب في شكل ندوة عنوانها «الاجتهاد»[5]. هذا برغم تواتر هذا المصطلح في الخطاب الدّيني والسّياسي بتونس في العصر الحديث. وإذ يعتبر ابن عاشور الاجتهاد قضيّة فإنّه ينطلق من تساؤلات حول انقطاع الاجتهاد أو استمراره مطّردا «وإذا كان قد انقطع فماذا نعني بتحديده، وإلام نهدف من ذلك؟ وإذا لم ينقطع فما الذي نشكوه من أمرنا اليوم، وما هو السّبيل إلى علاج ما نشكو؟»[6]

---

[1] نفس المصدر ص ص 9 – 10 .

[2] نفس المصدر ص272 .

[3] الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي، تأليف لجنة من الأساتذة، وقد حذف من طبعة 1989 ما يتعلّق بابن تيمية وابن قيم الجوزية...

[4] ابن عاشور محمد الفاضل، قضيّة الاجتهاد ضمن ومضات فكر، ص ص 37 –43 .

[5] قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي تونس1987 .

[6] ومضات فكر ص37 .

وقبل الإجابة يستعرض تاريخ الاجتهاد وعلاقته بالأحوال الاجتماعية ملاحظا انقلاب الأوضاع في القرنين الأخيرين ممّا أحدث فجوة بين المسائل المدوّنة في كتب الفقه وما يحدث في الحياة العملية الحاضرة ويطرح سؤالا لا يخلو من جرأة وصراحة «فإذا استطاعت الدّولة الإسلامية أن تلفّق قوانين للأحوال الشّخصية تستمدّ من المذاهب المختلفة نصّا وتخريجا فأين هي من بقيّة القوانين العامّة والخاصّة؟ وأين الدّارسون للشريعة والباحثون في الأحكام والدّاعون إلى الاجتهاد فيها من مبالغ الدّراسات الاجتماعية والاقتصادية والقانونيّة التي تطفح على بلاد الإسلام بكلّ نظام أجنبيّ مستعار دخيل على الملّة غريب على الدّين»[1].

ولا يحتاج هذا الموقف إلى كبير جلاء فالدّارس يستنكر انحسار دور الشريعة والفقه أمام طغيان ما هو وضعيّ «أجنبي، غريب» ويلمّح إلى ضرورة إعادة الاعتبار إليهما، انطلاقا من الاجتهاد الذي لن يتحقّق إلاّ «بالشروع في عمل علميّ صحيح» فيبيّن للباحثين أنّ الاجتهاد «حركة عقلية في أحكام الدّين المشروعة لمصالح الأمّة وليس الاجتهاد مجرّد حركة عقليّة تتّجه مباشرة إلى المصالح». فلا بدّ من الانطلاق حسب رأيه من نصوص الوحي وهي مادّة الاجتهاد الأولى لاستخراج القواعد المخولّة لتطبيق الدّين على حياة العصر بمقتضى ما أراده اللّه من مصلحة للأمّة»[2]

لئن كان الاهتمام بالاجتهاد لدى الدّارسين التّونسيين وليد ما فرضه العصر من قضايا مستحدثة وناتج نزعة تجديدية تعيد لبعض الأحكام قيمتها وتبحث عن حلول متطوّرة للقضايا، استنادا إلى المقاصد وجوهر الأحكام في الشريعة فإنّ موضوع الفتوى يندرج بدوره ضمن هذه الرؤية ويعنينا في هذا السياق ما حظيت به هذه المؤسّسة أو الخطّة من دراسات أنجزها علماء الزّيتونة وتلاميذهم. أمّا ممارسة الفتوى أو مدى تعبير الفتاوى عن شواغل المجتمع فموضوع بحث آخر لا نروم الإحاطة به في هذا السّياق[3].

---

[1] نفس المصدر ص40 .

[2] نفس المصدر ص 41.

[3] - Talbi. M. L'expression religieuse dans la Presse et les Revues Tunisiennes Aujourd'hui (1984-1985) dans : The Maghreb Review vol I, II 1986 pp. 1-18

لقد نظر المختار بن الطّاهر التّليلي في فتاوى ابن رشد فقدّم لها وحقّقها في إطار اختصاص الفقه والسّياسة الشرعية[1] والهاجس الذي دفعه هو الإحياء وربط الحاضر بالماضي، وهو الهاجس الغالب على المهتمين بدراسة الاسلام من الزيتونيين خاصّة، فهو لا يدّعي الكمال بعد الفراغ من عمله ولكنّه يشعر بقيمة ما أنجزه من لبنات جديدة «في نطاق إحياء كنوز حضارتنا وبمعلومات صحيحة في إطار فقهنا وتشريعنا، وأسهمت في تحقيق أهداف كليتنا، وأحيت كتابا كاد يتلاشى أو ينسى وأوصلت ماضينا (كذا) بحاضرنا من أجل بناء المستقبل».[2] ولم يتدخّل الدّارس بالنّقد أو بالحكم إلاّ من وجهة نظر الإشادة والاعتبار، ففتاوى ابن رشد «أثر علمي وتاريخي» وهي «ثروة فقهيّة جيّدة ومادّة قانونية إسلامية صحيحة، قدرت أن تدخل الكتب وأن تستمرّ دون أن تفقد صلاحيتها وقابليتها للحياة»[3] وتبدو أهميّة هذه الدّراسة في جمع مادّة الفتاوى من مختلف المصادر المخطوطة والمطبوعة وتبويبها.

وفي نفس هذا التّوجه يمكن إدراج دراسة محمد بن يونس السّويسي الذي اهتم بالفتاوى التّونسية في القرن الرّابع عشر الهجري جمعا وتحقيقا ودراسة لما نشر بتونس[4]. فبصرف النّظر عن الأسباب الذّاتية لاهتمامه بهذا المشروع فإنّ الأجوبة تضمّنت «جملة من الخصائص الجيّدة كحداثة المشاكل التي عالجتها وبيّن العلماء فيها أحكام اللّه تعالى مبرزين بذلك تفوّقهم العلمي ومعرفتهم بالأصول والفروع وقدرتهم على إجادة تنزيل النّصوص على الوقائع الجديدة مسايرة لمقتضيات الحياة» وهو يسجّل بهذا تفوّق علماء تونس في هذا المجال، من رجال الزّيتونة «الذين أفنوا حياتهم في الاشتغال بالتّدريس وتحقيق المسائل والاقتصار في ذلك على إفادة طلاّبهم» دون الاهتمام كثيرا بتدوين معارفهم ولذلك فمن باب الاعتراف بفضلهم تولّى هذا الجمع.

---

[1] التّليلي المختار بن الطّاهر، فتاوى ابن رشد :تقديم وتحقيق، دكتوراه دولة مرقونة 1986 .

[2] نفس المصدر ص9 .

[3] نفس المصدر ص (أ)

[4] السّويسي محمّد بن يونس، الفتاوى التّونسية في القرن الرابع عشر الهجري: جمع وتحقيق ودراسة لما نشر بتونس، دكتورا دولة مرقونة 1986 .

فمن مزايا عمله جمعه لفتاويهم المتناثرة في مختلف المصادر وهي ذات قيمة وثائقية إذ تحيل على عديد القضايا المستحدثة كما هو الشأن في بعض المعاملات الماليّة الجديدة والتّأمين وخبر المذياع في إثبات الصّيام أو الإفطار، فضلا عمّا تسجّله من شواغل المجتمع التّونسي على امتداد القرن العشرين. لكنّ مجهود السّويسي توجّه إلى تحقيق المراجع الفقهيّة لهذه الفتاوى والأصول التي استند إليها المفتون دون اهتمام بتحليل يذكر للوجه الاجتماعي والسّياسي لها فهو وفّر مادّة قيّمة جديرة بالدّرس والمتابعة من الوجهة الحضارية لما تنطق به من دلالات على طبيعة تعامل المجتمع التّونسي مع المستحدثات في الحياة من زاوية نظر الدّين، فالفتاوى جمعت من مختلف المصادر الأمر الذي وفّر للباحثين مدوّنة متكاملة ومبوّبة تبويبا فقهيّا، أخضعها أحيانا للنّقد أو بعضه كاعتبار ضعف الاجتهاد في فتوى محمد المهيري الأب المتعلّقة بالأعذار المبيحة للفطر في رمضان وهي فتوى على علاقة بالسّياسة الرّسمية بتونس سنة1961[1] كما سجّل بعض الفتاوى الطّريفة مثل فتوى تأسيس الحكم الجمهوري بتونس.

أمّا القضاء في الإسلام من وجهة نظر تقليديّة فلم يحظ بكبير اهتمام من جانب التّونسيين في مستوى الدّراسات العامّة، فباستثناء محمود الباجي لا نكاد نظفر بشيء في هذا السّياق[2]. وهو لا يتنازل منذ مقدّمة الكتاب عن نزعة التّمجيد والمبالغة كقوله : «يتميّز النّظام القضائي في الإسلام بخصائص لم يسجّلها التّاريخ لأيّ نظام قضائي آخر في الماضي وفي الحاضر وفيما تعيشه المجتمعات البشرية مستقبلا».[3] وهذا النّزوع يبرّر نسبيّا حرصه على تقديم «مثل عليا من مختلف أنواع الخصومة مدنيّا وجزائيّا وبلديّا لم يسبق أن اعتنى بها النّاس لذلك قرّر العناية بها وتطويرها بما يتماشى والعصر فأسبغ عليها بعدا قصصيّا وأعاد تصوّر ظروفها وملابساتها وعلّق عليها «تعليقا مختصرا»، كلّ هذا لتقريب هذه المثل من القرّاء في العصر الحديث وإجلاء صورة

---

[1] بورقيبة الحبيب : خطب ج 11 ص ص266، 284، 329 (خطاب 8 فيفري1961) .

[2] الباجي محمود : مثل عليا في الإسلام.

[3] نفس المصدر ص27 .

القضاء الإسلامي، فيكون عمله مندرجا ضمن المنزع الإحيائي للقيم والمثل وتوظيفها في إعادة الثّقة بالدّين في الواقع الحديث.

إنّ دراسات التّونسيين في الفقه والتّشريع على قلّتها نسبيّا كانت ذات غايات عامّة تشترك فيها مع سائر دراسات هذا الباب في العالم الإسلامي كتقريب الفقه من التّناول أو التّعريف بتاريخ الفقه وتطوّره أو مقارنة الشريعة بالقانون الوضعي بصفة عامّة أو في مبحث ما، وهي كذلك ذات غايات خاصّة تعود إلى خصوصيّة المكان حرص بعض الدّارسين كلّ الحرص على إبراز قيمة المذهب المالكي وتجذّر فقهه في إفريقية ودور أعلامه في الإضافة والطّرافة مع تأكيد نزوعهم نحو التّسهيل والتّيسير، وقد كان هذا النّزوع واضحا في دراسات محمد الشاذلي النّيفر ومحمد الفاضل ابن عاشور لكن من الدّراسات ما تجاوز الحيّز القطري أو المذهبي ليعالج قضايا عامّة في الشريعة الإسلامية مثل الأبعاد الأخلاقية في التشريع الإسلامي. ولعلّه من الطّرافة بمكان تسجيل تنوّع طرق التّناول واختلافها نسبيّا من باحث إلى آخر، ففي حين اكتفي البعض بالجمع والتّبويب والوصف نجد غيره أكثر ميلا إلى التّحليل والاستنتاج وفق منهج تعليمي يولي المصطلحات وتطوّرها على امتداد العصور وفي مستوى الدّلالة قيمة، كما أنّ البعض لم يقدر على التّحكم في عواطفه الدينيّة فكان عمله مزيجا من التناول العلمي والحجاج العقائدي، كلّما تعلّق الأمر بموضوع على علاقة بالواقع الاجتماعي في تونس أو في العالم الإسلامي عموما كالحدود وعلاقتها بتطوّر الزّمن فغالبا ما تتحوّل الدّراسة إلى ضرب من الجدال دفاعا عن الشريعة الإسلامية ضدّ أعدائها وأبرزهم «العلمانيون» تارة أو «المادّيون» تارة أخرى.

ولئن ظهرت هذه الانزياحات العاطفية عند بعض المتأخّرين كالتّهامي نقرة فإنّها لا تبدو في أعمال من تقدّمه سنّا كالطّاهر ابن عاشور مثلا وهو الذي تميّز في حدود المدرسة التّقليدية بعمق التّحليل والنّقد والنّزوع إلى الاجتهاد بحثا عن الأهداف والمقاصد الجوهرية في الفقه والشّريعة.

ب – المذاهب والفرق وعلم الكلام :

كانت الدّراسات والبحوث التّونسية المهتمّة بالفرق والمذاهب وعلم الكلام خاضعة لتصوّر يتدرّج من العام إلى الخاصّ وغالبا ما يكون الخاصّ على صلة جغرافية بالمغرب العربي أو بإفريقية تحديدا، خضوعا لمبدإ استكشاف مساهمة القطر التّونسي والغرب الإسلامي في تأصيل التّراث والعناية بما تفرّع عن الإسلام من فنون واتجاهات عقائدية وفكريّة.

فقد اهتمّ محمّد الطاهر النّيفر[1] بالفرق الإسلامية وخصّها بدروس قدّمها بالجامعة الزيتونية، ثمّ قرّر نشرها «إجابة لكثيرين من الطّلاب ليعمّ النّفع» وقد جمعها من مراجع عدّة وألّفها في صورة «محاضرات تدريسية»، لا يخفى البعد الإيماني من وراء نشرها، فهو يرجو أن تكون «من العمل الصّالح» والكتاب لا يضيف في الحقيقة جديدا إلى ما هو معلوم من تاريخ الفرق، غير أنّه يتميّز بنزوع مدرسي نحو تبسيط المعلومات وتوضيحها، وفي نفس هذا التّوجه البيداغوجي تندرج دراسة محيى الدّين عزّوز للتّطور المذهبي بالمغرب ودراسته لحيّ بن يقظان.[2] وعند النّظر في مادّة الكتاب بدا تركيزه على ابن طفيل وقصّة حيّ بن يقظان أكثر من تركيزه على التّطور المذهبي بالمغرب وقد كان مجرّد مدخل. فبعد محاولات للتّعريف بالفلسفة المغربية في الباب الأوّل واستعراض أقوال بعض النّقاد والإقرار بصعوبة التّعريف هذه، تناول في الباب الثاني وباقتضاب شديد(ص ص 21–28) المذاهب الإسلامية بالمغرب مميّزا عصر الفتوحات عن عصر التّمذهب مشيرا إلى الصّراع السّياسي المذهبي ودخول المذاهب الكلامية فدخول الأشعرية إلى المغرب، ولم يعمد عزّوز إلى التّوسع في تحليل العوامل المتسبّبة في انتشار مذهب من المذاهب أو رصد أبعاد الانتشار أو الانحسار بقدر ما جنح إلى اعتماد نقول مختلفة من عديد المصادر تقف عند حدود التّعريف الموجز والتّاريخ المتسرّع لموقف ما، ولعلّ النزعة المدرسيّة الطّاغية على هذه

---

[1] النّيفر محمد الطّاهر، اهمّ الفرق الإسلامية.

[2] عزّوز محيي الدّين، التّطور المذهبي بالمغرب ودراسة حي بن يقظان.

الدّراسة هي السّبب، وكذلك رغبته في مقارنة «الفلسفة المغربية» بالفلسفة المشرقية، وإبراز مدى تكاملهما. فدوره وكما يتجلّى منذ المقدّمة دفاعيّ، يدحض به قول المشكّكين في وجود فلسفة مغربيّة تضاهي ما عرف بالمشرق وهم يعلّلون ذلك بهيمنة المذهب المالكي ومقاومته لكلّ نزعة فكرية غيره أو بسبب طبيعة المغربي الميال إلى البداوة حسب ابن خلدون، هذا على عكس من أقرّ بوجود هذه الفلسفة، ولا أدلّ على ذلك من مساهمات ابن باجّة وابن طفيل وابن رشد «ومثل هذا الرأي يدفعنا حتما إلى ضرورة التّعرف على علاقة الفلسفة المغربية بأختها في المشرق وعلى مدى التّفاعل الحاصل بين الجناحين»[1] غير أنّ الباحث لم يتوصّل في نهاية دراسته إلى خاتمة تبرز أهمّ النتائج التي كان يمكن أن يحقّقها لو اختار التّعمق والتّحليل سبيلا.

ولئن وقفت دراسة عزّوز عند حدود التّبسيط المدرسي للتّطور المذهبي بالمغرب العربي فإنّ دراسة عبد العزيز المجدوب للصّراع المذهبي بإفريقية[2] جسّمت أغلب خصوصيّات العمل الأكاديمي وشروطه، إذ تدرّج صاحبها ضمن إعادة النّظر في تراث إفريقية من البحث في مظاهر الصّراع المذهبي وأسبابه إلى قيام الدّولة الزّيرية ضمن رؤية تهدف إلى العناية بتاريخ تونس المذهبي والثّقافي، وهو الاتجاه الذي توخّته هند شلبي في دراسة القراءات مثلا كما أسلفنا. فالهدف الذي رام المجدوب تحقيقه من الدّراسة :الكشف عن مدى مساهمة «أهل إفريقية في تركيز تلك النّهضة ونصيبهم من إقامة دعائمها وتشييد صرحها...» كما أنّ البحث بيّن الوجه الإيجابي للصّراع المذهبي حيث أنشأ «حياة عقليّة» وأطلق «الحركة العلميّة من عقالها فأينعت وازدهرت».

أمّا علم الكلام وبعض أعلامه فقد استأثر بعناية التّونسيين بصورة أشمل وخضع في الجملة لتوجّهين استهدف أحدهما ما هو عام في حين ركز الثاني على ما هو خاصّ. فالدّراسات تراوحت بين النّظر في المباحث العامّة لعلم الكلام، وآراء بعض أعلامه

---

[1] نفس المصدر ص4 .

[2] المجدوب عبد العزيز ، الصّراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدّولة الزيرية، شهادة كفاءة تونس1972

كالجاحظ والباقلاني. ولعلّه جدير بنا أن ننظر بدءا في ما له علاقة بإفريقية. وضمن المنزع الدّفاعي ضدّ ما صدر بشأن التّاريخ الثقافي لإفريقية من أحكام يرى المدافعون أنّها متعجّلة أو خاطئة، من ذلك أنّ عبد المجيد بن حمدة يفنّد منذ مقدّمة دراسته[1] ما شاع من أنّ بإفريقية ثقافة فقهيّة خالصة. ويهدف بحثه إلى الكشف عن تهافت هذه المقولة ويوضّح أنّ أرض إفريقية أرض فلسفة أيضا» وعلم كلام، بل إنّ هدفه الأساسي من الدّراسة «يتمثّل في أنّ هنالك فكرا كلاميا فلسفيّا إسلاميا قد ظهر بإفريقية وكانت له أهميّته وأنّه ينبغي أن يؤرّخ له ضمن تاريخ الفكر الإسلامي». وفي هذه النقطة بالذات يشترك مع محيي الدّين عزّوز من جهة ضرورة التّعريف بالنّشاط الفلسفي والكلامي في إفريقيّة والمغرب الإسلامي بما يستحقّه وعلى نحو ما عرف به صنوه المشرقي، ولعلّ قيمة دراسة عبد المجيد بن حمدة تتمثّل في تجاوزه دراسة البنية العقدية الإفريقية «إلى الوقوف على العوامل الحقيقيّة الكامنة وراء الصّراع المحتدم الذي انتهى لغلبة المذهب السّني، والذي حدّد السّمة المذهبية لإفريقية التّونسية حتّى اليوم» [2]. ومثل هذا الوعي بعلاقة الفكر بالواقع أو بتحليل العوامل الاجتماعية المحيطة بالصّراع المذهبي لم يتوفّر في دراسات غيره من التّونسيين التّقليديين، باستثناء محمد الفاضل ابن عاشور عندما أدرك أنّ تطور المصطلحات كان بحسب تطوّر الواقع أمّا الأغلبيّة فقد انكبوا على النّصوص في حدّ ذاتها ودون ربطها بالواقع.

وممّا وفّر لابن حمدة بلوغ الهدف المشار إليه سالفا، توخّيه منهجا تاريخيا تحليليّا مقارنا، فهو تابع الآراء ونشأتها وتطوّرها ثم حلّلها وقارنها بآراء المدارس المختلفة لاستيضاح مستويات «التّأثير والتأثّر والاتّفاق والاختلاف» وقد ركّز على المدرسة السّنية والمدرسة الإباضية والمدرسة الاعتزالية مبرزا ما بينها من اختلاف أو اتّفاق وما عرفته السّاحة الثقافية من صراعات وجدل أكسب «البيئة الإفريقية مرونة لم

---

[1] ابن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، دكتوراه دولة مرقونة 1984. ط 1، 1986 .

[2] نفس المصدر ص2

نعهدها في غيرها من بلاد الإسلام، وهذا ما يفسّر استمرار الإباضية بها إلى اليوم، وقد كان وجود هذه المدارس عاملا من أبرز العوامل التي شكّلت الشخصية الإفريقية وسمتها عبر العصور وحتّى اليوم بقابليّة الحوار وسرعة التّكيف والتّطلع الدّائب إلى الأفضل»[1].

ولم يتردّد صاحب الدّراسة في الحكم على موضوعه بأنّه بكر، فالآراء الكلامية التّونسية لم تجمع سابقا في عمل علميّ يحدّد محاورها ويدرسها، وهو بذلك يكون قد سار على خطى ثلّة من الجامعيين الذين تصدّوا لبعض القضايا لأوّل مرّة وقبل غيرهم، ويذكر من بينهم شوقي ضيف في الفنّ ومذاهبه في الشعر العربي والشاذلي بويحيي وأحمد عبد السّلام وحمّادي صمود في أطروحاتهم، وإذا كان كلّ الباحثين في مستوى الدكتور يحرصون على الجدّة والطرافة والابتكار فلسنا ندري مقاييس هذا الانتقاء ودواعي الوقوف عند هذه الأعمال تحديدا والحال أنّ بعض الدّارسين وفي الجامعة الزيتونية بالذّات تناولوا مواضيع لم يسبق لغيرهم أن درسها في ما نعلم[2].

وإذا كانت الدّراسة السّابقة قد خصّت علم الكلام بإفريقية بالبحث فإنّ علي الشّابي حاول دراسة علم الكلام عموما[3]، هدفه «خدمة الثّقافة الإسلامية»[4] من زاوية نظر خاصّة، ذات صلة متينة بشواغله الأكاديمية، إذ كان مهتمّا «بالأثر الشرقي عامّة والفارسي منه خاصّة في بعض مباحث الفلسفة الإسلامية» باعتماد «التّحليل والتّعليل» ولذلك يمكن إدراج عمله ضمن الدّراسات التّاريخية للفلسفة الإسلامية، إذ عرّف بنشأة علم الكلام تاريخيّا وقدّم الشيعة، والشيعة الغالية ثمّ الشيعة الزّيدية ليعرض تاريخ

---

[1] نفس المصدر ص396 ، وهذا الاستنتاج على وجاهته سيصبح مقولة ثابتة في الخطاب الإسلامي الرّسمي بعد سنة 1987 يواجه بها كلّ أشكال «الخطاب المتطرّف» ويفسّر اندحاره على مرّ التّاريخ «فالشخصيّة الإفريقية» ميّالة إلى «التّسامح» و«الحوار» و«الوسطية» وفي هذا الاتجاه صدر عن كتابة الدولة للشؤون الدينية كتاب: الوسطية والتّيسير في الإسلام، أكتوبر 1990(سلسلة آفاق إسلامية).

[2] انظر أطروحتي هند شلبي ووسيلة بن حمدة مثلا.

[3] الشابي علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة.

[4] نفس المصدر ص6

الخوارج وتأثير فارس في عصرهم، ملاحظا تشوّه المذهب الخارجي بإفريقية والمغرب. ثمّ عقد فصلا للفكر الإسلامي الحديث فدرس الذّاتية في شعر محمّد إقبال وضبط ملحقا، به دراسة حياة صدر الشّيرازي وفلسفته، والظّاهر أنّ ما تضمّنه الكتاب على علاقة بمادّة التّدريس من ناحية وببعض المقالات التي أنجزها الشابي في فترات مختلفة قرّر جمعها بين دفّتي كتاب مادته أقرب إلى تاريخ بعض الأفكار الكلاميّة والفلسفيّة منها إلى التّنظير أو التّأويل أو تحقيق استنتاجات جديدة، طريقة لإشكالية ما أو البحث على ضوئها. غير أنّ دراسته لأفكار الشّيعة والغلاة منهم بالخصوص وكذلك الخوارج أسعفته بعد سنة 1987 وعندما تقلّد منصب كاتب دولة ثم وزير للشّؤون الدّينية بمقارنة «حركة النّهضة» بهذه الحركات في مناسبات رسميّة عديدة وأخذ يدعو إلى «الوسطية» و«الاعتدال» لأنّهما القاعدة والتّطرف هو الشذوذ. ولعلّ أطرف ما ميّز عمل الشّابي رجوعه إلى المصادر الفارسيّة الأصلية لتحديد الآراء المؤثّرة في الفرق الكلامية ولذلك نراه يشترط «أنّ البحث في الفلسفة الإسلامية بدون الإفادة من اللغة الفارسية لاطائل من ورائه»[1]، وقد يكون احتمال جهل القرّاء باللّغة الفارسية وراء عدم إدراجه ولو جملة واحدة بها ضمن كامل الكتاب على أنّه أشار إلى المراجع الفارسية المعتمدة في الفهارس معرّبة.

ويمكن اعتبار عبد العزيز المجدوب من الدّارسين الذين واصلوا البحث الأكاديمي في نفس الاتجاه فبعد دراسته الصّراع المذهبي بإفريقية توجّه إلى دراسة الآراء الكلامية والفلسفية للباقلاني[2]. وبعد الحكم على قيمة الباقلاني ومنزلته بالانتقال من العام إلى الخاص يؤكّد بدوره أنّ موضوعه لم يتناوله الباحثون بطريقة تخصّ الباقلاني «بدراسة خاصة وافية تستهدف التّعرف به وبمنزلته في بناء علم الكلام الأشعري»[3] غير أنّنا نلاحظ عند التّوسع في دراسة عصر الباقلاني سياسيا واجتماعيا وعلميا وثقافيا غياب أيّة إشارة إلى الأوضاع الاقتصادية برغم الاعتماد كليا في هذا

---

[1] نفس المصدر ص5 .

[2] المجدوب عبد العزيز، القاضي الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، دكتوراه دولة مرقونة تونس 1986

[3] نفس المصدر ص (أ)

الباب على حسن إبراهيم حسن وأحمد أمين وعبد العزيز الدّوري، لكن الأشدّ طرافة ما ورد في خاتمة الدّراسة وبعد ثلاثة أبواب عرّف فيها بالقاضي وبعصره وعرض خلالها آراءه الكلامية والفلسفية قال : «مكانة الباقلاني لا تخفى ولا تحتاج إلى إقامة برهان، ولا إلى هذه الرّسالة ومثلها لتظهر للعيان...» ![1] ولكنّه يستدرك بعد هذا الحماس ليقرّر أنّ عمله.» ..قد كشف - لا محالة - عن جوانب عديدة كانت ربّما غامضة من حياة الباقلاني، أو مجهولة من حصيلة معارفه وعلومه لكنّه كذلك كشف عن بعض الثّغرات التي تفتقر إلى توضيح، أو بعض الشبهات التي تحتاج إلى تحقيق وتصحيح» [2] . ولعلّ الإنصاف يقودنا إلى اعتبار أنّ ما قدّمه المجدوب في شهادة الكفاءة منذ 1972 كان أكثر طرافة لما فيه من إضافة علمية ومادّة جيّدة في سياق تاريخ الأفكار بتونس.

وإذا ما تأمّلنا في الدّراسات الخاصّة بمفكّر أو بمذهب كلامي يطالعنا بلقاسم بن حسن ببحث في الفكر العقدي عند الجاحظ[3]، فهو لاحظ ناقدا، عدم تعمّق الدّارسين في فكر الجاحظ الدّيني ونزعته الاعتزالية، خلافا لما أولوا أدبه من أهميّة، فالجاحظ في نظره وخاصّة في مبحث النّبوة معتزلي تحوّل في نهاية حياته إلى أشعري لكن الأشعري ولد بعد وفاة الجاحظ !فكيف ينتسب الجاحظ إلى مذهب كلامي لم يولد صاحبه بعد؟ ويبدو المؤلّف متفرّدا بمثل هذا الحكم الذي لا يستقيم في رأينا فقد أثبتت جميع الدّراسات الجاحظية بما لا يدع مجالا للشك أنّ الجاحظ معتزليّ. ولعلّ تعدّد الكتابات في الجاحظ كان سببا في تعقيد مهمّة الباحث فضلا عن اختلاف القدامى وأصحاب كتب التّراجم والطبقات في عقيدته وتنوّع أحكام المستشرقين بشأنه، لذلك قرّر «تقصّي آراء الجاحظ في العقيدة والإحاطة بها وعرضها عرضا مفصّلا وشرحها شرحا عميقا مسهما داعما ذلك كلّه بالحجج والبراهين في وضوح ويسر وتجنّب التّسرّع في الأحكام»![4].

---

[1] نفس المصدر ص392

[2] نفس المصدر والصفحة.

[3] مصدر مذكور هامش 2 ص 105 أعلاه

[4] ابن حسن بلقاسم، الفكر العقدي عند الجاحظ، دكتوراه دولة مرقونة، تونس1987

بعد النّظر في أبواب الدّراسة الخمسة بكامل فصولها يبدو أنّ مجهود الدّارس توجّه إلى إعادة تنظيم آراء الجاحظ مستقاة من مصادرها وفق تبويب منهجي متدرّج لم يبلغ فيه درجة من التّجريد والتّنظير وربط الأسباب بالمسبّبات أو الإلحاح خاصّة على دور عاملي الاقتصاد والاجتماع في توجيه الفكر العقائدي، ولئن خصّ خاتمته على خلاف غيره من باحثي الجامعة الزّيتونية بتسع صفحات رصد فيها كلّ نتائج بحثه وغاياته فإنّه أكّد حدود ما قام به عندما أشار في الخاتمة بقوله : «وأخيرا فإنّي أرجو أن أكون أسهمت في توجيه الأنظار إلى إسلاميات الجاحظ وعمق أبحاثه فيها وطرافته في تحقيق مسائلها»[1].

وهكذا نتبيّن أنّ دراسات التّونسيين للمذاهب والفرق وعلم الكلام لم تكن غزيرة كمّيا وتراوحت بين ما هو عام وما هو خاصّ، وتواترت فيها البحوث المدرسية ذات البعد البيداغوجي إلى جانب ما هو أكاديمي، وغلبت عليها النّزعة الدّفاعية الهادفة إلى تصحيح بعض الأحكام بشأن دور إفريقية والمغرب الإسلامي وإبراز مساهمة أعلامها في علم الكلام خاصّة، لكن الغالب على هذه الدّراسات النّزعة التّاريخية الوصفية لاهتمام أصحابها بالنّصوص فقط دون ربطها وما تحمله من أفكار بالواقع، مع وجود بعض الاستثناءات تجلّت بالخصوص في دراسة عبد المجيد بن حمدة فضلا عن توخّيه منهجا تحليليّا وفّر له جملة من الإضافات الطّريفة. والظّاهر أن ندرة خوض الدّارسين التّونسيين في مثل هذه المواضيع لضيق مجالها نسبيّا في تاريخ الثقافة الإسلامية بتونس جعل أغلب الدّارسين يشير إلى بكارة عمله وأنّه لم يسبق إليه بالدّرس وهي ظاهرة لافتة للنّظر في هذا الصنف من الدّراسات.

ج – تــاريخ الاســلام، التّراجــــــم

لم تكن دراسات التّونسيين التّقليديين لتاريخ الإسلام وتراجم الأعلام غزيرة كمّيا كما أنّها لم تحد عن الخصوصية العامّة لما سلفت ملاحظته من أنّ الاهتمام متّجه

---

[1] نفس المصدر ص572 .

بالدّرجة الأولى إلى ما هو قطري أو إقليمي، ولم تشذّ عن هذا الاتجاه إلاّ بعض الدّراسات مثل ما أنجزه محمد الحبيب شلبي في دراسة حول «ظهور الإسلام»[1]. فهذه الدّراسة ذات منزع تثقيفي عام اضطر فيه إلى تكرار ما هو معلوم في كتب التّاريخ والتّراث عموما، ولا نرى مبرّرا وجيها لمثل هذه الدّراسة خاصّة وأنّها لم تتّسم بطرافة خاصّة أو إضافة تذكر، فمن وصف حالة العالم في أوائل القرن السّابع المسيحي «أي قبل البعثة المحمدية ببضع سنين» «وبعد دراسة البيئة والظّروف التي ظهر فيها الإسلام»[2]، انخرط في سرد تاريخي للدّعوة والهجرة متوقّفا عند العلاقات والموثّرات العامّة لينتهي إلى سؤال :ما هو الإسلام؟ ويجيب بأنّه عقيدة، ثمّ يقارنها بغيرها من العقائد مشيرا إلى أهداف العقيدة الإسلامية. وباستثناء هذه الدّراسة العامّة لتاريخ الإسلام فإنّ العناية توجّهت إلى محاولة التّأريخ للفكر الإسلامي بتونس من خلال تحقيق المخطوطات والتقديم لها، فمحمّد الشاذلي النّيفر محقق«مسامرات الظريف بحسن التعريف»[3] ومقدّمه كان يهدف إلى الكتابة في تاريخ الزّيتونة لأنّ تاريخها تاريخ تونس العلمي فكلّما تعمّق البحث في ذلك كان تعمّقا في الحياة العلميّة التّونسيّة[4]، بل إنّه يعتبر الاحتفال بمرور ثلاثة عشر قرنا على تأسيس الزّيتونة «خطوة لفتح التوسّع في تاريخها يعرّف بها من جميع جوانبها ويحيط بما أنتجته هذه المؤسّسة وما قدّمته للإنسان من معارف جمّة استطاعت بها أن تكون تونس مساهمة في الحياة الثقافية الإنسانية مساهمة فعّالة لها الأثر البارز في الفكر التّونسي[5]».

ولقد سعى محمد الحبيب الهيلة إلى بلوغ نفس الهدف عندما حقّق برنامج ابن جابر الوادي آشي[6] فعمله كان ضمن العناية بتحقيق التّراث التّونسي لأنّ صاحب

---

[1] شلبي محمد الحبيب : ظهور الاسلام ، سلسلة الثقافة العامة.

[2] نفس المصدر ص24 .

[3] النّيفر محمد الشاذلي، مسامرات الظّريف بحسن التّعريف، وهو من تأليف أبي عبد اللّه محمد بن عثمان السّنوسي سنة 1297 هـ للتّعريف بعلماء الزّيتونة في الدّولة الحسينية تونس1983 .

[4] نفس المصدر ص13

[5] نفس المصدر والصّفحة

[6] الهيلة محمد الحبيب، برنامج الوادي آشي تونس1981 .

البرنامج يمثّل بوضوح النّمط الكامل للمثقّفين الأندلسيين أصلا، التّونسيين نشأة وتكوينا[1]« ثمّ إنّ الكتاب «يقدّم لنا صورة البرنامج للمحصول الثقافي الذي يجب أن يتوفّر في شيوخ العلم ويبيّن لنا الطريقة الفضلى التي يسلكها طالب العلم في رحلته وأخذه على الشّيوخ في متنوّع اختصاصهم» [2]وقد يكون ظهور هذين العملين في الثّمانينات متأثّرا بما ساد تونس في تلك المرحلة التّاريخية من نزعة عامّة إلى التّونسة وإعادة الاعتبار إلى كلّ ما هو تونسيّ ثقافة وفكرا تحت وطأة توجّهات سياسيّة دعت إلى تجذير كلّ ما هو قطريّ.

أمّا الدّراسات الخاصّة بتراجم الأعلام فتراوحت بين إطار المغرب وتونس بالتّحديد فمحمّد الفاضل ابن عاشور درس أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي[3] وحاول التّعريف بأبرز أعلام الفتح والتّابعين المؤصّلين للدّين والفقه المالكي في المغرب العربي مثل عقبة بن نافع وعياض وابن عرفة وابن عاصم... لأنّ لعلماء الدّين دورا كما يرى في توجيه الشعوب إلى تحصيل مدارك الدّين نظريا وعلميّا، فلا بدّ من دراسة حياتهم وأفكارهم وآثارهم عند العناية بعصر من عصور التّاريخ الإسلامي، والمغرب العربي يتميّز بالتّفرد والتّواصل مع سائر الأقطار الإسلامية والتّعريف بأعلامه يمثّل أيضا دراسة حقبة من حقب التّاريخ مجلوّة كلّ حقبة منها في المنبع الفكري الدّيني الذي يعتبر مصدرها ومددها[4].»

ومن الأفكار الطّريفة التي أدركها محمّد الفاضل ابن عاشور ولم ينتبه إليها غيره من التّونسيين، فكرة التفرّد والتوحّد فللأمّة الإسلامية كلّها شخصيّة موحّدة «وضمن هذا التّوحد فإنّ لكلّ شعب شعوره الخاص بأنّ له شخصيّة مترابطة مع سائر الشعوب والأوطان» بالإسلام. وتبعا لهذه الملاحظة يثير موضوعا آخر لا يقلّ عنه أهميّة هو شأن«الشخصية الإسلامية» في تاريخ كلّ شعب من شعوب المسلمين، وتأثيرها في

---

[1] نفس المصدر ص3 .

[2] نفس المصدر ص4 .

[3] ابن عاشور محمد الفاضل، أعلام الفكر الاسلامي في المغرب العربي

[4] ص «ت »

تاريخه فهو مطبوع بطابع فكري ديني «فإذا كانت الأفكار الدينيّة والمذاهب الاعتقادية لكلّ أمّة في كلّ عصر من عصور تاريخها تدوّن تبعا لتاريخها السّياسي والاجتماعي وإلحاقا به، فإنّ الفكرة الدّينية للإسلام ينبغي أن تدرس أصالة لضبط التّاريخ السّياسي والاجتماعي ومقدّمة تمهّد الطّريق بين فهمه وحسن تصوّره[1]» وهذا التّصور في حدّ ذاته هو الذي طبّقه على دراسة أعلامه في هذا الكتاب.

ولا تكاد أهداف محمد الشاذلي النّيفر تختلف عن أهداف محمد الفاضل ابن عاشور عند دراسته لعلماء سوسة[2] ودورهم في بناء الحضارة. فدراسته تتدرج ضمن إعادة النّظر في المصادر وإبراز دور الأدباء والعلماء المنتمين إلى سوسة ومدى مساهمتهم في البناء الحضاري مقتصرا على دورين: ما قبل العصر الموحدي «وما بعده إلى العصر القريب» وبجتهد عند تناول المترجم له في تقصّي أخباره ومواقفه في مختلف المراجع المتوفّرة وإبراز مساهمته في الحركة العلمية، لذلك كانت دراسته مهتمّة بجانب من تاريخ الفكر الإسلامي في تونس بين القرن الثاني للهجرة والقرن الثالث عشر مع اهتمام خاصّ بيحيى بن عمر، وتوسّع في تحليل أفكاره.

ولم يقتصر اهتمامه بما هو تونسيّ، على هذه الدّراسة فقط، بل نجده في سياق آخر، وفي دراسة أخرى يؤكد هذا النّزوع، ففي عرضه لمشروع عام يتعلّق بالفقه المالكي يقول... « ومن ضمن الأهداف نشر المؤلّفات التّونسية، لأنّ الفقه المالكي قام على أعباء التّونسيين منذ القرن الثاني إلى عهد قريب بتآليفهم العديدة، ومنها ما لا يزال مطويا ومنها ما هو معروف في ديار الكتب العامّة، ومنها ما هو غير معروف لوجوده في المكتبات الخاصّة[3]...»

---

[1] ص «ب»

[2] النّيفر محمد الشاذلي، علماء سوسة ودورهم في بناء الحضارة، ضمن أعمال ملتقى يحيى بن عمر، سوسة(1976 التراث ودوره في البناء الحضاري ص ص 235 –293).

[3] النّيفر محمد الشاذلي، ندورة الإمام مالك، فاس 1980 ص336 .

وبرغم توفّر الدّوافع إلى دراسة الفكر الإسلامي في تونس عبر التّاريخ، فإنّ الطّاهر المعموري يلاحظ قلّة المهتمين بدراسة تاريخ الحركة الفكرية بإفريقية، وهو ما حفّزه على دراسة شخصية الإمام المازري، بل إنّ الرّغبة التي سكنته في دراسة الحياة الفكرية بإفريقية جعلته يحقّق كتاب«ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان»[1] لحسين خوجة المتوفّى سنة1722 ، وهو تكملة لكتاب بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان، وموضوعه تراجم لرجال السّياسة والعلم، كما ألّف دراسة« جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتّركي[2]» وأنجز دكتورا حلقة ثالثة في الدّراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي، وفي ما يتعلّق بالمازري فإنّه درس عصره ومواقفه وأكّد قيمته الشخصية واعتبرها ركيزة من ركائز الفكر العربي الإسلامي التّونسي في القرون الوسطى، لكنّها في حاجة للتّعريف (كذا) والدّراسة وليست هذه الدّراسة كافية لمعرفة أبعاد هذه الشخصية وعظمة تأثيرها وغزارة إنتاجها وقوّة عارضتها[3].

إنّ فوائد هذه الدّراسة الأكاديمية اعتماد صاحبها المخطوط إلى جانب المطبوع لدراسة العصر والشخصية دراسة شاملة، إلى جانب دراسة الحياة العلمية بإفريقية في القرون الأربعة الأولى ولعلّه العمل الوحيد الذي تميّز عن غيره من الأعمال الجامعية الزّيتونية بحسّ نقدي متعمّق للمصادر ودقّة تصنيفها فضلا عن اعتماده مراجع بالعربية وباللغات الفرنسية والإيطالية والاسبانية.

وخلافا لهذا الاختيار في التّعامل مع التّراجم والأعلام لا يقف محمد الفاضل ابن عاشور في سياق اهتمامه بالشخصيات الإسلامية عند أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي بل يهتمّ أيضا بالغزالي والكندي[4]. فالفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي

---

[1] خوجة حسين، ذيل بشائر أهل الإيمان، تحقيق الطاهر المعموري.

[2] المعموري الطّاهر، جامع الزّيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي1980 .

[3] المعموري الطّاهر، الإمام المازري : حياته وآثاره، دكتورا دولة مرقونة1985 .

[4] ابن عاشور محمد الفاضل فصل أبو حامد الغزالي ص ص 97 – 116 وفصل حجة الإسلام في إحياء علوم الدين ص ص 117 – 144 وفصل الكندي ونسبة التفاعل بينه وبين بغداد ص ص 145 – 155ضمن كتاب ومضات فكر.

عند ابن عاشور «إنّما تعتبر مبتدئة بالغزالي» وذلك بعد أن تقصّى مراحل الفلسفة الإسلامية قبل الغزالي وحلّل أبرز مؤلفاته والملاحظ أنّ نظرته إلى الغزالي تختلف عن نظرة محمود المسعدي أو نظرة شفيق جبر مثلا إذ يجذّر بعدا نقديّا يربط فيه الآثار بعصرها، فيعرض المضامين وطريقة عرضها، ويجعل صلة بين مختلف المؤلّفات، من ذلك اعتباره أنّ«تهافت الفلاسفة» للغزالي و « تهافت التّهافت » لابن رشد « متكاملان لا متناقضان».

أمّا الفصل الخاص بإحياء علوم الدّين فيعرض فيه مضمون الكتاب والهدف من تأليفه وما أثار من نقاش ونقد في عصره مؤكّدا أنّ أسلوبه جديد. ومن ناحية المنهج يربط مراحل حياة الغزالي وأثره بالظروف المحيطة به، بل يذهب إلى أنّ أزمة الفقه تعود إلى أسباب موضوعية فما انتاب بعض فقهاء القرن الخامس الهجري من« عصبيّة وتعسّف (..) دفع إلى فتح باب الجدل والمناظرة ترويجا للمذاهب لدى الملوك والسّلاطين وتمكينا لها بين الجماهير (...)وتلك أزمة أصيب بها الفقه فتضاءل لها نتاجه وأنحرف مزاجه، بحيث كادت الآثار الفقهيّة أن تنحصر في المجادلة الذاهبة بذهاب مجالسها[1]» .

ويحافظ ابن عاشور على نزعته النّقدية، فرغم تنويهه بمجهود الغزالي واعتماد صفات التّعظيم بشأنه اعتبره «لم يورد معلومات جديدة [في الإحياء] ولكنّه رتّب ترتيبا جديدا المعلومات الرّائجة بحلّ المعقّد ونظم المفرّق وإيجاز المطوّل وحذف المكرّر وتحقيق الغامض، وأخذ كلّ فنّ مكملا ضروريا للفنّ الآخر[2]...» وفي نفس السّياق النّقدي يفسّر سبب حملة المغاربة على «الإحياء»، فهناك فرق بين «الملابسات التي لابست أوضاع العلم «بالشّرق فأنكرها الغزالي وبين ملابسات البلاد المغربية» وهو ما أدّى إلى حدّة نقد المغاربة للإحياء دون أن يسلم من نقد المشارقة، فالأثر على علاقة متينة بمحيطه.

---

[1] نفس المصدر ص125 .

[2] نفس المصدر ص132 .

أمّا في ما يتعلّق بالكندي[1] فإنّ عناية ابن عاشور به تعود إلى الاحتفال بالمئوية الثانية عشرة لتأسيس بغداد وهي المائوية الحادية عشرة لوفاة الكندي، فاستعرض صاحب الفصل القيمة العلمية لبغداد وتعدّد العلوم فيها وانتشارها في سائر الأقطار انطلاقا منها، مشيرا إلى دور الكندي في دفع البحث الفلسفي وإضافته إلى ما كان منتشرا ببغداد من معرفة« فوسّع العنصر الحكمي من ثروة بغداد العقلية» وقوّمه فالكندي كسر الحاجز بين علم الكلام والحكمة في نظر ابن عاشور، ممّا دفع إلى نظرة جديدة إلى الحكمة تستند على براهين، وكان الأشعري أشدّ المطبّقين لهذه الطّريقة« فألّف بين الحكمة والعقيدة على غير الصّورة التي ائتلفنا عليها من قبل عند المتكلّمين الأوّلين[2].»

وفي تحليل ابن عاشور لجذور الفلسفة الإسلامية لا يعير قيمة لتأثير الفلسفة اليونانية فيها بل يعتبرها ذات أصول إسلامية خالصة«ومن هذه الأصول تولّدت الحكمة الإسلامية التي كانت بغداد أمّها، وهي الحكمة المرتّبة على ثلاث درجات من المعرفة متصاعدة باتّصال كلّ واحدة منها بالتي تليها وانبنائها عليها بصورة تربط بين الحكمة العقلية العالية وبين تفاصيل الأحكام الدينية[3]» وهذه الدّرجات المعرفية هي: 1)علم الكلام الذي موضوعه الوجود 2) علم أصول الفقه 3) علم الفقه أي تفاصيل الأحكام المستنطبة بالاستدلال. ولا شكّ في أنّ هذا التصوّر لمنابع الفلسفة الإسلامية أو الحكمة كما يقول مغاير لما سبق أن قرّرته مختلف الدّراسات، وقد عكس هذا الفصل إلمام ابن عاشور الجيّد بالثّقافة الكلاسيكية إلى جانب إحاطته باللغة الفرنسية وشتّى العلوم الإنسانية من فلسفة وعلم اجتماع، إذ نجده عند ذكر ابن خلدون[4]، يشير إلى علم «طبقات الأمم» (ايتنوغرافيا) و«علم طبائع الأمم» (انتروبولوجيا) وهو ما يميّزه أحيانا عن بعض الدّارسين الزّيتونيين حتّى من جيل تلاميذه.

---

[1] الفصل المشار إليه بالمصدر أعلاه سبق نشره بمجلّة الفكر العدد 8 السنة الثالثة (26-1963)

[2] نفس المصدر ص153 .

[3] نفس م وص.

[4] ص152 .

لقد كان اهتمام التّونسيين بدراسة التاريخ الإسلامي وتاريخ أعلامه محدودا نسبيّا نظرا إلى وفرة الكتابات في هذا المجال واقتصرت أغلب بحوثهم على ما هو تونسيّ أو مغربيّ اعتبروه بحاجة إلى مزيد الجلاء والتّعريف لذلك أعاد بعضهم النّظر في حياة المازري أو يحيي بن عمر أو القاضي عياض لتأكيد قيمة التّاريخ الفكري لتونس وخصوصيته ولتثبيت الإنتماء إلى هويّة عربية إسلامية. ونفس هذه الخصائص تيسّرت ملاحظتها إجمالا بالنّظر إلى دراسات ما اصطلحنا عليه بالنصّ الموازي، أي بدراسات منطلقها القرآن والسّنة من شتّى الجوانب، فقد كان توجّه التّونسيين التّقليديين (مدرسة الزّيتونة) في هذه الدّراسات إلى مصادر التّراث الفقهي وفق فكرة جوهرية قارّة هي النّظر في ما هو تونسي وإبراز عناية البلاد التّونسية بالفقه المالكي، والتّمحيص في آثار هذا الفقه بتونس، فالشاذلي النّيفر خاصّة سعى إلى تقريب الفقه في تشعبّاته من القارئ وكان هدفه في الأغلب بيداغوجيا، ولم يمنع هذا التّوجه الإقليمي من توفّر وجهات نظر أخرى ذات نزعة أعمّ كالبحث في الزّمن عاملا في العبادات والمعاملات أو دراسات مقارنية، تقارن الفقه بالقانون الوضعي التّونسي من خلال موضوع ما.

لكنّ من الدّراسات ما اكتسب طابعا خاصّا بصاحبه، لم يتكرّر كثيرا عند غيره فمحمّد الفاضل ابن عاشور عند مقارنته الفقه بالقانون لا يقتصر على تونس فقط ويكتسب عمله قيمة بيداغوجية فذّة لتجاوزه النّزعة الإيمانية العقائدية المتعصبّة ضدّ كلّ ما هو وضعي إلى الاعتبار بالوضعي والشرعي في آن، وقد تدعّم هذا النزوع إلى الموضوعية عند دراسته المصطلح الفقهي فقد عقد دراسة فنّية تعتبر أنموذجا لدراسة الفقه على ضوء منهج علمي دقيق، ومثل هذه الدّراسات لم تشهد أخرى على منوالها تواصل البحث في نفس الاتجاه.

وعلى عكس هذا التّوجه العلمي الموضوعي كانت بعض الدّراسات تراوغ الواقع ويفتعل أصحابها الحياد عند مقارنة ما هو وضعي بما هو تشريعي إذ يجنح الدّارس إلى ضرب من التّصعيد الإيماني والحماس العاطفي المفرط، كما هو الشأن عند التّهامي نقرة. وتبقى دارسة محمد الطّاهر ابن عاشور لمقاصد الشريعة الإسلامية

متفرّدة لأنّه هدف إلى إثبات هذه المقاصد العامّة من التّشريع وحلّلها، وحلّل أيضا المقاصد الخاصّة بأنواع المعاملات، واعتمد في كلّ ذلك نزعة نقديّة من داخل المنظومة السّلفية، داعيا إلى إعادة النّظر في المدوّنة الفقهيّة وضرورة التّمييز بين علم مقاصد الشريعة وأصول الفقه وقد لمسنا دعوته الضمنية والصّريحة في غضون الدّراسة إلى ضرورة معالجة المسائل الفقهيّة بنظرة متطوّرة تراعي العصر وتغيّر الظّروف، وكان الاجتهاد والحثّ عليه من أفكاره الجوهرية في دراسته المقاصد.

ومن القضايا المتفرّعة عن الفقه والتّشريع، الاجتهاد والإفتاء والقضاء وقد اهتمّ بعض الدّارسين التّونسيين بها بنسب قليلة ومتفاوتة وغلب عليها الجمع والتّبويب أو إعادة النظر في مواضيع مطروقة حاولوا النّظر فيها من زاوية مغايرة لم تأت بإضافات تذكر.

أمّا الدّراسات الخاصّة بالفرق والمذاهب وعلم الكلام فلم تكن هي الأخرى عديدة، بل طغت عليها نزعة دفاعية هدفها تصحيح بعض الأحكام بشأن إفريقية والمغرب الإسلامي، وإبراز دور أعلامها في إثراء علم الكلام خاصّة، مع غلبة النّزعة التّاريخية الوصفية عليها، ولعلّ الاستثناء الوحيد في هذا السياق يتعلّق بأطروحة عبد المجيد بن حمدة.

ولعلّ ما انتهينا إليه من حكم في خاتمة الفصل الأوّل من بروز نزعة قطرية توجّه أغلب دراسات التّونسيين تتّسع أحيانا إلى ما هو إقليمي، نكرّره في هذا السّياق فأغلب اهتمام الدّارسين بالفقه أو بالمذهب وعلم الكلام وتاريخ الإسلام ورجاله عموما خضع لهذا النّزوع، وإنّ توفّرت بعض الاستثناءات، فكأنّ شعورا ساريا بين الدّارسين يقضي بضرورة تأصيل أركان الثقافة الإسلامية بتونس للردّ بقصد أو بغير قصد على توجّهات دولة الاستقلال وقد استهدفت اختياراتها الجوهرية الحدّ من دور السّلطة الدّينية وتقليصها لتفسح المجال لاختيارات وضعيّة تؤسّس عليها مشروع التّنمية كما سنتبين ذلك في الفصل الثالث.

الفصل الثالث

قضايا الواقع

لم تقتصر عناية التّونسيين التّقليديين على النّصوص وقضاياها وما يتفرّع عنها من نظر في العلوم الإسلامية بل شغل الواقع بشتّى عناصره حيّزا كبيرا من بحوثهم وكان المجهود موزّعا بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي ذو نزعة إصلاحية تربوية خاصّة، إلى جانب التّطرق في مراحل مختلفة وفي مناسبات متفاوتة إلى ما يمثّل العناصر العامّة للثقافة الإسلامية.

وقد كان التّعامل مع الواقع ثنائيا في هذه الدّراسات بحيث يكون الواقع هو المنطلق الذي يوجّه الدّراسة وجهة وصفية ثمّ نقدية أو على العكس من ذلك تحاول بعض الدّراسات تشكيل واقع مأمول على أنقاض الموجود، غالبا ما تحتلّ فيه المثل الماضية والصّور التّاريخية المشرقة حيّزا كبيرا هذا إلى جانب دور المصلح الاجتماعي أو رجل السّياسة في الحرص على تسييج الواقع والسّيطرة عليه بواسطة العامل الديني، فيصبح للدين دور مزدوج يتعامل معه رجل السّياسة بحسب المناسبة السّياسية ويتطوّع العالم أو يطوّع لتوفير النّصوص الشواهد المساندة للسّياسة والمبرّرة لأطروحاتها والمتصديّة لمخالفيها، فإذا هو وسيلة ثنائية الاستعمال، تعتمد للإثبات تارة وللنّفي تارة أخرى.

وبحكم ما للدّين من وظائف اجتماعية من أهمّها توفير المبادئ العامّة للمنظومة الأخلاقية المسيّرة للمجتمع فقد عمل الدّارسون التّونسيون التّقليديون جهدهم على إقرار القيم والمثل العليا للدّين، ونفي ما ناقضها سواء كان دخيلا بحكم الاحتكاك بالغرب وبعض أطروحاته أو أصيلا يعود سببه إلى عوامل داخلية كتردّي الأوضاع الاقتصادية وفشل بعض الاختيارات واستشراء التّفاوت بين طبقات المجتمع أو خضوعه لتحوّلات

كبرى تتغيّر ضمنها الرّهانات وطموحات الأفراد فيحتدّ الصّراع بين المنزع المادي المحض وبقايا المنزع الرّوحي...

ففي هذا السّياق تطرّق الدّارسون إلى مفاهيم العلم والتكنولوجيا والتّطور والتّنمية، وعالجوا منزلة المرأة والإنسان عموما وتساءلوا عن أفق نظام للتّربية والتّعليم بل وضعوا منظومة القيم قيد الدّرس والمراجعة.

أ - الـــواقـــع السّياســي وســياســة الـــــواقــع :

لم تغفل السّياسة فــي تونـــس قبل الاستقلال أو بعده بقليل عـــن دور العامل الدّيني في تسيير المجتمع وتوجيهه نحو استيعاب ما يطرحه السّياسي من اختيارات كبرى.[1] ولا شكّ في أنّ اقتران السّياسة بالدّين مظهر من مظاهر الثقافة العربية الإسلامية التّقليدية لم تشذّ عنه تونس في مرحلة الحماية أوّلا ثمّ بداية من تأسيس الدّولة الحديثة ثانيا، لكنّ الذي تغيّر هو أسباب تعامل السّياسي مع الدّين وعلمائه والتّوظيف الجديد الذي اختاره لهم حتّى يكون مستجيبا لمقتضيات الواقع الجديد. وإذا كان الواقع السّياسي زمن الحماية قد جعل الحبيب بورقيبة(1903-2000) من أعداء السّفور مبديا ميلا إلى تيّار المحافظين، فإنّه أصبح بعد الاستقلال من أشدّ المعترضين على المحافظين وفي كلّ المجالات السّياسية والاجتماعية، عنيفا ضمن مداولات البرلمان حول اعتماد صفة تونس دولة مسلمة بدل دولة إسلامية .[2] وهذا المثال فقط يبيّن حجم التّحول وعمق التّوظيف للعامل الدّيني بحسب مقتضيات الواقع وضغطه. فالواقع السّياسي الجديد أملى شروطا تهدف إلى سياسة هذا الواقع وفق منظومة حداثية تستجيب لمقتضيات الدّولة الحديثة التي رفعت مقولة التنمية شعارا لها، ولم يجد أنصار التّيار التقليدي في المجتمع التّونسي بدّا من مواجهة هذه الاختيارات السّياسية المناوئة

---

[1] انظر المليتي منوّر، السلطة السياسية والدّين في تونس (1956-1986) أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة، مرقونة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية تونس 1992 -1993 .

[2] بوقرّة عبد الجليل: المجلس القومي التأسيسي (1956- 1959) شهادة كفاءة في البحث مرقونة، سبتمبر 1986 .

للدّين ومقولاته كما عهدوها، فنشأ خطاب إسلامي معارض لم يلبث أن تراجع ليخلفه خطاب إسلامي معاضد جسّمته مواقف رسميّة لعلماء رأوا في مساندة الأطروحات السّياسية خير وسيلة للبقاء والمحافظة على الحدّ الأدنى من أصول الإسلام في ظلّ أوضاع سياسيّة واجتماعية واقتصادية تأمل في تحقيق التّنمية والنّهضة؟ غير أنّ اصطدام طموحات التّنمية بالفشل في ما بعد ومنذ نهاية السّتينات تحديدا سيؤثّر بدوره في عودة ظهور بقايا أنصار الخطاب المعارض ومن بين هيكلهم [1] ورغم انسجامهم في المرحلة اللاّحقة مع النظام السّياسي - سيأخذ الإسلام الاحتجاجي في التّشكل ضمن شروط خاصة أملتها اللحظة التّاريخية فضلا عن العوامل العالمية المؤثرة في ذلك.

1- السّياســـة والإســـلام المـــعـــارض :

كانت دولة الاستقلال حريصة على تجاوز الإرث التّقليدي والتّأسيس لمشروع التّنمية في ظلّ مجتمع تقليدي غلبت المبادرة فيه للدّين وتوجّهاته وكان رهان السّياسة قائما على الإشادة بالعقل والعلمنة فاستهدف ضمنيّا كلّ ما هو غيبيّ ديني ونافسه في عديد المجالات المفروض أنّها من اختصاصه، بل حرمه من مواقع كانت تعـــتبر مـــن مجــــالات نفـــوذه مثل التّعــــليم والقــضاء فقد تمّت تصفية التّعليم الزّيتوني وتصفية الأحباس وتوحيد القضاء وإبطال المحاكم الشرعية وإقرار مجلّة الأحوال الشخصية ممّا أفقد التّيار التّقليدي السّيطرة على المجتمع اقتصاديّا واجتماعيّا، فالدّين ليس مجرّد معتقدات وطقوس روحية بقدر ما هو مجموعة من القيم توجّه الحياة وقد تتحول بفضل الإرث التّاريخي إلى مؤسّسة مثّلتها الزّيتونة في تونس.

ولذلك فإنّ جوهر الصّراع بين السّلطة السّياسية والدّين ومن يمثّله سيكون حول شرعية تنظيم علاقات المجتمع والتّصرف فيه ورقابته فالسّياسة لها أطروحاتها وقوانينها الوضعية في تفسير الواقع وتفسير معنى الوجود الفردي والجماعي وللدّين شرائعه ومقولاته ووجهة نظره في تسيير نفس الواقع وتفسير معنى الوجود، ومن هنا

---

[1] نعني جمعية المحافظة على القرآن الكريم.

كان السّياسي مدفوعا إلى التّعامل مع علماء الدّين وفق منطق الإقصاء والتّبني في نفس الوقت، ففي البداية حاصر السّياسي العلماء وأقصاهم من دائرة النّفوذ، ثمّ تبنّاهم واستغل نفوذهم مستعينا بهم لنجاح سياسته، وإذا كان رفض العلماء للسياسة الجديدة مبدئيا بعد الاستقلال مباشرة فإنّهم مالوا إلى المهادنة خوف إلغاء دورهم تماما وتحوّل أغلبهم إلى بوق دعاية لهذه السياسة بالذّات يبحث لها في الدّين عن مبّرارت. فالدّولة الحديثة وإن لم تشكك في المرجعيّة الدينيّة للمجتمع لم تتراجع عن إقصاء مرتكزات المجتمع التّقليدي ونسفها من الأساس، ومع ذلك استقطبت العالم ليكون ضلعا من أضلاع التّبشير بمقولاتها السّياسية، ولم يتراجع العالم عن موقف المعارضة كذلك إلاّ عندما تأكّد من الهزيمة فانسحب البعض من ساحة الجدل تماما ليعوّضه غيره في مساندة السّياسة باعتماد مبرّرات اقتضتها اللحظة التّاريخية.

إنّ اختلاف وجهات النّظر بين التّيارين التّقليدي والتّحديثي في المجتمع التّونسي بعيد الاستقلال تمثّل خاصّة في اعتبار الدّين عنصرا من عناصر الكيان السّياسي لتونس من جهة الحداثيين وأنّ الإطار الإسلامي هو الأشمل ولا تعدو الوطنية تبعا لذلك أن تكون جزءا منه من وجهة نظر التقليديين وقد تجلّت هذه المعاني بالخصوص في عديد المناسبات على لسان الحبيب بورقيبة فقد ذهب إلى أنّه «لا جدال في أنّ القانون ينبغي أن يساير ظرفنا الحاضر ويتطوّر تبعا لما بلغه المجتمع في طوره الانتقالي»[1] وهذا المفهوم للقانون يتعارض كليا مع الدّين واعتباره قاعدة شاملة تتعالى على التّاريخ وتستند إلى نصّ مقدّس. وما تأكيد بورقيبة للمفهوم الوضعي للقانون في ذلك الظّرف إلاّ إشعار ضمنيّ بتحوّل شرعية سنّ القوانين من سيطرة العلماء إلى أجهزة الدّولة الحديثة فلم يعد الدّين هو مصدر القانون بل الدّولة هي مصدر القاعدة القانونية من خلال سلطتها التّشريعية.

ولعلّ مقولة الاجتهاد كانت من أبرز المقولات التي ارتكز عليها الخطاب السّياسي بتونس في تعامله مع الدّين مضافا إليها الدّعوة إلى إعمال العقل، فقد شعر

---

[1] بورقيبة الحبيب، خطب 1965 - 1966ج 21 ص136

رجل السّياسة بالتّفاوت الحاصل بين النصّ في استقراره والواقع أو التّاريخ في تحوّلاته، فلم تعد بعض الأحكام الفقهية صالحة لزمان غير زمانها «إنّ الدّين الإسلامي قابل للتّطور وصالح لكلّ زمان ومكان وأنّ ما جاء على لسان الفقهاء والمجتهدين في صدر الإسلام من تأويل لأصول الدّين قد لا يكون متماسكا مع العصر الحديث»[1] ومثل هذا الموقف فرض تعويض القوانين لما هو فقهي، على أساس أن تنظيم دواليب الحكم ومؤسّسات الدّولة ينبغي أن يتمّ وفق القانون الوضعي المحدّد للهويّة بعيدا عن الاعتبارات الدّينية، فالتّصور الحداثي للدّين تصوّر يفصل بين مجال العقل ومجال الوحي (النّقل) لذلك كان دنيويا نفعيا، يؤكّده قول بورقيبة : «نحن نعتقد أنّ الأديان جاءت لتحقيق مصالح البشر وخاصّة الدّين الإسلامي الذي هو صالح لكلّ زمان ومكان ولا تتعارض أحكامه مع أيّ عمل يؤدّي إلى المدنيّة ورفع مستوى الأمم»[2] بل ينتهي إلى استنتاج أنّه «طالما أنّ للدّين أهدافا دنيوية. منفعيّة مماثلة لأهداف مفهوم القانون، فإنّه لا منافاة بين ما جاء به القانون الجديد والقرآن»[3].

لقد فرض الخطاب السّياسي الحداثي نسقا جديدا من الأفكار استهدفت بالأساس تحقيق المصلحة البشرية في ضوء قانون وضعي يتخلّص من قيود الموروث ولا يعتمد ظرفا استثنائيا في التّاريخ ليؤسّس على منواله المجتمع الحديث وفق مرجعية جديدة تستمدّ مفاهيمها من مقولات الدّولة الحديثة، التي على عكس الدّين الذي ينظّم علاقة الإنسان بخالقه يعطي القانون فيها للدّولة سلطة مطلقة على الأرض ضمن مفاهيم الدّولة والوطن وتكون مسؤوليتها بالأساس تنظيم العلاقات الدنيوية للفرد والمجموعة وترفض تبعا لذلك قيام أية سلطة غيرها، تحاول منافستها في تسيير المجتمع أو الهيمنة بحجّة ما على أفراده ومؤسّساته.

---

[1] بورقيبة الحبيب، خطب 1956 ج II ص262

[2] نفس بورقيبة الحبيب، خطب 1956 ج II ص38

[3] المصدر ص40

ولسنا في حاجة في هذا السّياق بالذّات إلى إثبات مدى تشبّع بورقيبة بمقولات الحداثة كما تبنّاها نظريا وعمليّا، عند دراسته الحقوق بفرنسا وتمثّله لمبادئ الثورة الفرنسيّة وأدبيّاتها أو إلى تأكيد انبهاره بشخصية كمال أتاتورك (1881-1939) ودوره في الوعي بمفهوم الوطن، والثورة على الأشكال الاجتماعية التّقليدية لتحقيق النّهضة[1] كلّ هذه العوامل جعلت دولة الاستقلال تبادر بتفكيك أسس المجتمع التّقليدي وتخفيض أثر الدّين وتشريعاته فيه فكان التجديد ثلاثي المحاور، فسياسيا تمّ إقرار الدّستور واعتماد القوانين الوضعيّة وما تستدعيه من مؤسّسات واجتماعيا تمّ توحيد القضاء وإبطال عمل المحاكم الشرعية والشّروع في العمل بمجلّة الأحوال الشخصيّة وإعادة هيكلة التّعليم بوضع حدّ للتّعليم الزيتوني وإدماجه في التّعليم العمومي واقتصاديّا تمّت تصفية الأحباس وتجميد إدارة الأوقاف.

كلّ هذه الإصلاحات أثارت حفيظة التّيار التّقليدي وتكوّنت بوادر الخطاب الإسلامي المعارض لسياسة الدّولة الحديثة، ظهرت في شكل ردود متفاوتة المستوى والعمق لكنّها لم ترتق إلى حدّ الدّراسة المركّزة أو الأطروحة المضادّة، ولم يتجاوز بعضها الموقف الانفعالي في بعض الصّحف[2] ثم ما فتئت أن خفتت جذوتها تقيّة بعدما كان أصحابها يتمتّعون بحريّة نسبيّة مباشرة بعد الاستقلال للتّعبير عن آرائهم، وهي حريّة ما لبثت أن تبدّدت عندما أخذ عود الدّولة الحديثة يشتدّ وبعد أن أخذت الدّولة على عاتقها مسؤولية جميع المؤسسات والأفراد.

ولن يتيسّر فهم خصائص الخطاب الإسلامي المعارض وأبعاده وهو الخطاب النّاطق باسم أصحاب التّيار التّقليدي في المجتمع التّونسي إلاّ بعد استعراض أهمّ التّغييرات التي أحدثتها دولة الاستقلال في صلب الهياكل المتّصلة بالدّين. فقد بدأ الصّراع منذ مداولات المجلس القومي التّأسيسي[3]، وأفرزت تركيبته تقابل كتلتين لكلّ

---

[1] يتأكّد ذلك بالنظر في خطب ج 19 ص 40 وخطابه بأنقرة في 23/ 3 /1965

[2] انظر مثلا جريدة الاستقلال، سياسيّة جامعة لسان الحزب الحرّ الدستوري التّونسي مديرها محمد الحبيب غديرة، العدد 1 بتاريخ 30 سبتمبر 1955

[3] بوقرّة عبد الجليل. المجلس القومي التأسيسي، مرجع مذكور.

منها وجهة نظر في إقرار أسس الدّولة الحديثة، فهناك كتلة الصّادقيين وعلى رأسهم بورقيبة يمثلون الثقافة الجديدة تواجههم كتلة الزيتونيين ممثّلي الثقافة التّقليدية ذات التّوجهات الدينية، فالمواجهة كانت بين قوّتين تتنافسان على أخذ المبادرة للسيطرة والنّفوذ، وكلّ منها تنطلق من مرجعيّات نظريّة تعود إلى تكوين ثقافي وسياسي خاصّ، فقيم الثقافة التّقليدية الدّينية كانت سارية المفعول إلى حدّ ذلك الوقت، بل كانت تمثّل إطارا مناسبا للفكر والممارسة ستبدو آثاره في المنافسة داخل المجلس[1] وتعبير أصحابه عن مفهومهم للهويّة الثقافية لتونس[2].

لقد ساد مناقشات الجلسة الأولى لوضع المادّة الأولى من الدّستور توتّر «وكان الحبيب بورقيبة قد عبّر عن تخوّفه من أن تأخذ المناقشات بعدا ثقافيا حول الهويّة التّونسية وذلك في الجلسة المخصّصة لمناقشة مشروع الدستور الذي ينصّ على : المادّة الأولى: تونس دولة عربية إسلامية. المادّة الثانية: الشعب التّونسي هو صاحب السّيادة. المادّة الثالثة : الدّولة التّونسية تضمن حريّة المعتقد وتحمي حريّة القيام بالشّعائر الدّينية ما لم تخلّ بالنّظام وتنافي الآداب»[3]

وإذا كانت هذه الصّياغة الأولى تكشف قيمة التّيار المحافظ ودوره في تركيز محدّدات الدولة الحديثة وطنيّا (تونس) وثقافيا (العربيّ) ودينيّا (الإسلامية) وتقدّم المعطيات الثقافية والدّينية على الهوية القانونية فإنّ مشروع بورقيبة والحداثيين سيناقض هذا الطّرح ويرفضه، لذلك اقترح أن تكون الموادّ على النحو التالي :

«المادّة الأولى : تونس دولة مستقلّة ذات سيادة. المادّة الثانية: الشّعب التّونسي هو صاحب السّيادة يباشرها على الوجه الذي يضبطه الدّستور. المادّة الثالثة : الإسلام

---

[1] الرائد الرسمي التّونسي، مناقشات المجلس القومي التّأسيسي: أسئلة النّواب وأجوبة الوزراء عنها، السنة الأولى العدد1 .

[2] Ben Salah Hafedh : Système politique et système religieux en Tunisie. Mémoire pour le Diplôme d'Etudes supérieures de sciences politiques. (1973-1974)

[3] بوقرّة عبد الجليل، المجلس القومي التّأسيسي مرجع مذكور ص ص 6 و7

دين الدّولة و العربيّة لغتها و هي تضمن حريّة المعتقد وتحمي القيام بالشّعائر الدّينية ما لم تخلّ بالقانون»[1]

إنّ مقارنة المشروع الأوّل بالثاني تؤكّد اختلاف التصوّرات السّياسية و الخلفيات الثّقافية فمن تحديد الدولة تحديدا ثقافيا ودينيّا إلى تحديدها قانونيا وسياسيّا، بل إنّ عنصري الانتماء العربي الإسلامي وردا في مشروع الحداثيين في المادّة الثالثة في صيغة لغوية قصرتهما على أن يكونا مجرّد صفتين تخضعان لرقابة الدّولة و الظاهر أنّ بورقيبة استبعد ما استطاع البعدين العربي والإسلامي من تعريفه الدستوري للدّولة وأكّد التّحديد القانوني دون سواه لسدّ منافذ التّأويل الدّيني الذي «سيضع حدّا لكلّ ظلم داخلي أو أجنبي (...)ولن يتصرّف في حظوظ الشعب التّونسي غير الشعب التّونسي والأهمّ من ذلك كلّه حتّى لن يكون الحكم في البلاد عقائديّا»[2].

لقد كان حدس الحداثيين مبدئيا بضرورة فصل الدّين عن السّياسة ورفض أيّ شكل من أشكال الحكم التّيولوجي وهو ما أحدث رجّة عميقة في وجدان التّقليديين جعلتهم يعبّرون عن معارضتهم بصفة متواترة في الصّحافة النّاطقة باسمهم. فقد كان مدار الصّراع حول علاقة الدّولة بالدّين والفرق واضح عند التقليديين بين تونس دولة عربيّة إسلاميّة ودولة دينها الإسلام ولغتها العربيّة، فالإنتماء إلى العرب يقتصر عند الحداثيين على البعد الثقافي - اللغوي، دون الانتماء السّياسي ولذلك وقع التّركيز على أنّ الانتساب إلى العروبة من جهة اللغة العربية فقط، كما أنّ العلاقة بالدّين تتردّد بين أن تحمي الدّولة الدّين في رأي المحافظين وبين أن تضمن الدّولة حريّة القيام بالشعائر الدينية ما لم تخلّ بالقانون، وهذه الإشارة إلى عدم الإخلال بالقانون جعلت الشيخ محمد الشاذلي النّيفر يعترض: «هذا مفهوم منه أنّ الشعائر الدّينية هي التي تخلّ بالقانون» ويقترح تغيير التّركيب بـــ «ما لم تخلّ الحريّة بالقانون»[3].

---

[1] الرائد الرسمي للجمهورية التّونسية : مناقشات المجلس القومي التّأسيسي عدد 1 ص ص14 - 15

[2] بورقيبة الحبيب : خطاب8 /4/ 56 خطب ج II ص56

[3] الرائد الرسمي مرجع مذكور ص14

لقد نصّبت الدّولة الحديثة مؤسّساتها لتقنين الممارسة الدّينية ومراقبتها ومحاصرتها بإطار محدّد يعارض توجّهات أنصار التّقليد عندما كانوا يلحّون على اعتبار الدّين أحد أسس الدّولة الجديدة سواء من النّاحية النظرية أو العملية ومن هنا كانت دعوتهم أن تتحمّل الدّولة مسؤولية حماية الدّين، ولم يتردّد بورقيبة في سياق حملته على «الجمود والرجعية» منذ خطب سنة 1956 في حسم الأمر لصالح قوى الحداثة فوقع اختزال الانتماء الإسلامي في الشعائر الدّينية أي الممارسة الشخصية للدّين بعيدا عن السّياسة. ولم يصمد تيّار التّقليد على مواقفه بحكم طبيعة اللحظة التّاريخية وتراجع المفهوم التّقليدي للدّولة ولعلاقتها بالدّين وصعود طبقة جديدة من المتعلّمين تعليما عصريا وتقلّدها مسؤوليات الدّولة الحديثة رغم بقايا هيمنة للتّيار التّقليدي في مستوى النّخب الزّيتونية أو في الأوساط الشّعبية بحكم الوراثة.

وفي ظروف ما أصطلح عليه بالفتنة اليوسفية[1] كان تيّار المحافظين يخشى بطش قوى الحداثة لو أصرّ على مفهوم الانتماء إلى العروبة ثقافيا وسياسيّا فقد ناصب أنصار البورقيبية العداء لأنصار صالح بن يوسف وتحوّل الخلاف في وجهات النّظر إلى التّصفية الجسدية المنظّمة والمبيّتة، وفي ظلّ هذا الصّراع نجح بورقيبة في فرض تصوّراته القانونية للدّولة، وهو ما شجّعه على المضيّ في بناء مقوّمات الدّولة على أساس الفصل بين الدّين والسّياسة وسحب كلّ مقوّمات السّلطة الدّينية التقليديّة بتوحيد القضاء وحلّ الأحباس وإبطال التّعليم الزّيتوني.

وهكذا فإنّ إبعاد القوى الدّينية عن دائرة النّفوذ وعن تسيير دواليب المجتمع تمّ بصورة عملية ومبكّرة فبعد أن كانت أوضاع القضاء مشتتة زمن الاستعمار بين المحاكم الشرعية والمحاكم العدلية التّونسية والمحاكم الفرنسية والمحاكم المختلطة، قرّرت دولة الاستقلال توحيد القضاء وحرصت على إصدار مدوّنة قانونية موحّدة، لم

---

[1] انظر جريدة الاستقلال : «نداء من شيخي الإسلام» العدد 8 س I (18/ 11/ 55)
وانظر أيضا التّركي سعاد، الحركة اليوسفية في الجنوب التّونسي (1955–1956) أطروحة حلقة ثالثة في التّاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس1997

تخل من التأثّر بالقانون الفرنسي كانت في الأصل تطبّق منذ بدايات القرن العشرين، مع زيادة بعض التّنقيحات عليها، ذات بعد وطني خصوصي[1]. لكن الجديد في عملية توحيد القضاء وتنظيمه صدور مجلّة الأحوال الشخصية بتاريخ 13 أوت1956 ، وقد مهّد لها بخطب سياسيّة هدفها الإقناع بشرعيتها والتّخفيف من ردود فعل النّخبة التّقليدية خاصّة في مجتمع محافظ تعتبر فيه علاقة الرّجل بالمرأة ذات بعد قداسي، بل شأنا رجاليّا يُعدَ الخوض فيه من قبيل المسّ بكرامة الرّجل ومفهوم الذكورة...

إنّ غاية تيار الحداثة تغيير هيكلة المجتمع التّقليدية بمراجعة العلاقة بين المرأة والرّجل من خلال العائلة وما يسيّرها من قوانين وممارسات يوميّة تفضي إلى تغيير جوهري للمجتمع بأسره وذلك بإعادة النّظر في عديد الأحكام الفقهيّة على ضوء تطوّر التاريخ وفحص مناسبتها للواقع الجديد لو توقّفنا عند حرفيّتها، وقد كان الواقع يدعو على الأقلّ إلى مجرّد المحافظة على المقاصد الكبرى للنّصّ. أمّا في ما يتعلّق بالتّعليم فإنّ الظّرف كان يدعو إلى إعادة النّظر فيه من الأساس وتجاوز نزعته التّقليدية إلى تعليم عصري يواكب توجهات الدّولة الجديدة نحو تحقيق التّنمية، فضمن هذه الرّؤية الشاملة لتغيير الأوضاع البالية وتجاوز كلّ ما هو تقليدي، يمكن أن نفهم ظهور مجلّة الأحوال الشخصية والعناية بالتّعليم المجاوز للتّعليم الزّيتوني.

لقد كانت إشارات بورقيبة في خطبه واضحة إذ دعا فيها إلى أنّ إصلاح القضاء من أوكد الإصلاحات إذ بواسطته تتأسّس الدّولة القويّة السّليمة القادرة على تحقيق العدل في جميع المجالات «سواء منها ميدان الأحوال الشخصية أو ميدان الحقّ العام على غرار ما هو قائم في العالم المتمدّن» [2] بل إنّه ذهب إلى أنّ أهميّة إصدار قانون مضبوط للأحوال الشخصية لا تقل شأنا عن مشكلة الجلاء أو سائر المشاكل الاقتصادية أو الاجتماعية، وبقدر ما أكّد الخطاب قيمة رابطة الوطن وما يتبع ذلك من مفاهيم قانونية وجدناه ينفي المفاهيم الدّينية الموروثة، وفي هذا السّياق أزيح القاضي بمعناه

---

[1] انظر الشرفي محمد مدخل لدراسة القانون، 1991 ص142

[2] بورقيبة : خطاب 3 /8/ 56 خطب ج II ص260

الفقـــهي ومدى تمثيله للسّلطة الدّينية لفائدة المؤسّسة القانونية وتعبيرها عن شكل السّلطة الجديد، ضمن دولة ذات كيان سياسي حديث. ولذلك مثّلت مجلّة الأحوال الشّخصية محور عمليّة إصلاح القضاء وجوهر الإصلاح الاجتماعي بتونس بعيد الاستقلال.

إنّ الخطاب السّياسي الجديد لم يهدف إلى القضاء على الإسلام بقدر ما استهدف القضاء على التّصور الرّجعي للإسلام والفهم التّقليدي الجامد لتعاليمه فحاول الرّبط بين جوهر الاسلام أي مقاصده ومفهوم التّقدم، متخلّصا من المدوّنة التّقليدية التي هي من عمل الرّجال ومحكومة بظروف زمنية ومكانية محدّدة، وهو ما يسمح لأنصار الحداثة بتفسير النّصوص بمقتضى المفاهيم الحديثة والأوضاع الطارئة التي فرضها الواقع مستندين في ذلك إلى أنّ الإسلام لا يصلح حقّا لكلّ زمان ومكان وعلى نحو مطلق - كما يعتبر التّقليديون - إلاّ بالسّعي إلى تطوير معاني النّصوص وتطويعها لمقتضيات الواقع الاجتماعي المتغيّر، ثمّ إنّ وسيلة تحقيق هذا الهدف هي إعمال العقل والاجتهاد وتجاوز الإرث الفقهي لأنّه لا يعبّر إلاّ عن لحظته[1]. غير أنّ مفهوم الاجتهاد في هذا السّياق يختلف عن مفهومه الأصولي. وإنّما يتواتر في الخطاب السّياسي محمّلا بمعنى زمنيّ خاصّ يستجيب لهدف الدّولة في تأسيس مرجعيّة قانونية حديثة مواكبة للواقع الجديد، لذلك كان الاجتهاد وفق الخطاب السّياسي يعني استحداث صلة بين النّص والواقع أو الوحي والتّاريخ للإفادة في المستقبل وتحقيق النّهضة المرتقبة، فهو وسيلة لإعادة إنتاج معاني الدّين من خلال المفاهيم الحديثة وهو ليس ذلك الاجتهاد الذي يحدث داخل المنظومة الدّينية لاستنباط حكم شرعي أو لاستخراج فتوى، أي أصبح الاجتهاد مجرّد بحث عن دلالة أو تأويل جديد للنصّ يستجيب لضغط الواقع، ومثل هذا التّصور للاجتهاد يختزل الدّين في الإيمان ويجعله مسألة شخصيّة بل يفرغه من أبعاده الاجتماعية والقانونية.

---

[1] نفس المرجع ص252

وإذ كان هاجس دولة الاستقلال البحث عن الجدوى وعن الأفضل فإنّ نزعة توفيقية تخلّلت مجلّة الأحوال الشخصية رام واضعوها التّقريب بين المذهبين الفقهيين المالكي والحنفي وانتقاء أشدّ المواقف استجابة للتّشريع الحديث، دون أن يكون الفقه مصدرا أوحد للمجلّة وإنّما كانت الغلبة للقانون فأحكام المجلّة استلهمت الدّلالات الثقافية للفقه وأحكامه دون الفقه بالذّات، لأنّ هذه الدّلالات وسائل تمّت تجربتها ميدانيا في الماضي، لقد تمّ الإعلان عن هذه المجلّة في موكب رسمي ممّا أضفى عليها شرعية خاصّة، حضره الحبيب بورقيبة رئيس الحكومة وأحمد المستيري كاتب الدّولة للعدل والشيخ عبد العزيز جعيط شيخ الإسلام المالكي والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عميد الجامعة الزيتونية[1].

لقد انقسمت الكتلة الدينية التّقليدية بشأن المجلّة إلى شقّين: جانب يمثّل الإسلام المؤسّسي الرّسمي وله مع ذلك اعتراضات وجانب رافض لها معارض لمضمونها مبدئيا ولأبعادها الاجتماعية، وقد استقطبت جريدة الاستقلال حركة المعارضة هذه وكان محمّد المنصف المنستيري أبرز المعارضين لهذه المجلّة فمنذ عدد 17 أوت 1956[2] بدأت الردّود على «المجلّة الشرعية»، وواصل المنستيري نقده للمجلّة بتحليل الفصلين 31 و 32 منها، وهما في موضوع الطلاق[3]. فناقش مسألة التّلفظ بالطّلاق وانتظار حكم القاضي بذلك كما ترى المجلّة، حتّى يتمّ الطّلاق «وعيشه [المطلق] مع مطلقته في هذه الحالة إلى أن يحكم الحاكم بالطّلاق أو يقرّه عليه أو يرفض الحكم إنّما هو عيش الزّاني مع مزنيته إذا لم يكن الطّلاق الصّادر عنه طلاقا رجعيا وإجبار المسلم على أن يعيش عيشة الزنا أمر منكر لا يحتمله مسلم بحال ولو تأوّل له «فقهاء» وزارة العدلية ما تأوّلوا».

---

[1]جريدة العمل 4 /8 /1956

[2]هذا العدد مفقود من رصيد الدّوريات بدار الكتب الوطنية، ووقعت الإشارة إليه وإلى الموضوع في لاحقه أي عدد 24 أوت 1956 .

[3] الاستقلال : «حول المجلّة الشرعية الجديدة أيضا» العدد: 24 / 8 /56

فالقضيّة عند التّيار المعارض تتمثّل باختصار في مناقضة المجلّة لنصوص الدّين الصريحة «وحمل النّاس بقوّة القانون عليها حملا لم نعهد مثله وقع قبل اليوم» بل إنّ صرامة هذا القانون واستعجال تطبيقه بداية من غرّة جانفي 1957 أحدث في المجتمع التّونسي بلبلة استغلتها جريدة الاستقلال واعتبرتها «استفتاء شعبيّا»[1] يمثّل ردّا صريحا على قانون الأحوال الشخصية الجديد، وذلك لما لاحظه العدول من تعدّد الطّلاق وعقود الزّواج في نفس الوقت «وهي حركة نتمثّل فيها مختلف الطبقات، أراد منها الذين صدرت عنهم أن يجروا تعديلا في أحوالهم الشخصية طبقا للنطاق الشرعي الذي كان إلى غرّة الشهر الحالي هو النّطاق المضروب على الحياة الزّوجية يظلّلها ويرعاها ويتحكّم فيها طبق ما أنزل اللّه وما خضع له المسلمون طيلة أربعة عشر قرنا من عهد النبيّ صلّى اللّه عليه وسلم إلى هذا اليوم الذي شاءت فيه الحكومة التّونسية الحاضرة أن تضع حدّا لذلك وتعوّضنا بمجلّتها الجديدة للأحوال الشخصية عن أحكام القرآن وشرعة الإسلام والمحجّة المحمدية البيضاء».

لقد أحدث الإعداد لمجلّة الأحوال الشخصية ثمّ صدورها رجّة في الأوساط التّقليدية تجلّت في عدد المقالات ومختلف الرّدود وطبيعة الجدل بين البعض من التّقليديين وأصحاب القرار السّياسي، وقد كانت لهجة محمد فرج العتيل[2] شديدة تداخل فيها الدّفاع عن الإسلام بمحاولة إفحام أنصار المجلّة، وقد تركز نقده على معارضة المجلّة لموقف الشريعة من الطّلاق وتعدّد الزّوجات «فكلّ من الطلاق والتّعدد قاعدة من القواعد الأصولية التي لا يدخلها اجتهاد ولا يجوز، ومخالفتها ردّة وكفر وإخفاء حكم اللّه كفر وردّة»[3]. ثمّ خصّصت الاستقلال عددا كاملا أو كادت لمناقشة مجلّة الأحوال

---

[1] الاستقلال : «استفتاء شعبي» العدد 57/11/4

[2] أحد عدول المنستير، اعتمد من جملة وسائل الحجاج توجيه رسالة مفتوحة إلى رئيس الحكومة الحبيب بورقيبة على أعمدة جريدة الاستقلال يذكّره فيها بصلاح والدته وتقوى أبيه وغرس حبّ الوطن في أبنائها فكيف يكون الابن الخامس مناهضا للدّين، وافتعل معتمد المنستير قضية للعدل حوكم من أجلها بثلاثة أشهر سجنا عاد بعدها إلى الكتابة بالاستقلال، لكنّه جرّد من حقّ ممارسة عمله عدلا.

[3] العتيل محمد فرج : اتقوا اللّه في دينكم يا قوم، الاستقلال 56/8/24

الشّخصية[1] فمحمّد المنصف المنستيري ناقش فكرة أنّ المجلّة تمهيد لتوحيد القضاء كما زعمت الحكومة «لقد قالوا إنّهم عملوا في سبيل توحيد القضاء ولكنّ النّصوص القانونية التي قالــوا عنــها جسّمــت هذا التّوحيد وأبرزته، اقتصرت على إزالة القضاء الشرعي وحده وأبقت على القضاء العادي الذي صار يتناول بأنظاره جميع المتقاضين من التّونسيين فيما يقوم من تداع بينهم في الأمور المدنية وفيما يخصّ الجنايات والجنح»[2].

وفي مقال آخر بلا إمضاء عرضت تحت عنوان «الطّلاق وتعدّد الزّوجات» دراسة مقارنة لما أقرّه الإسلام وما جرى به الواقع ثمّ الاحتجاج بأقوال غربيّين أكّدوا نجاعة الإسلام في هذا السّياق ومنهج الاحتجاج برأي بعض علماء الغرب لا يكاد يغيب عن عديد الكتابات الإسلامية والإسلاموية بالخصوص في العصر الحديث وكأنّ الحاجة أصبحت ضرورية لمزيد الإقناع بوجهة النّظر الذّاتية عند دعمها برأي دخيل مساند!

ولم تقتصر المعارضة على ما ورد في مجلّة الأحوال الشخصية من قوانين تعارض بعض «الأصول» بل تبلورت في موقف عام، حول موقع العلماء من القرارات الأساسية في تونس، فجريدة الاستقلال نشرت بيانا مذيّلا بـــ 137 توقيعا (بالعدد فقط دون الأسماء) ، تحت عنوان فرعي «المنبر الحرّ: كتاب مفتوح» وتعلّق قبل عرض مضمونه بأنّ بعض ما فيه لا يلزمها ويلزم أصحابه، والبيان هو رسالة مفتوحة إلى الباي ورئيس حكومته بورقيبة، في منهج إشادة وإعجاب بما تمّ خارجيّا وداخليّا وإبداء الموافقة على منهج الاستشارة في كلّ المجالات، إلاّ المجال الدّيني فهناك تقصير في استشارة العلماء في المسائل الدّينية «وإذا صحّ ما يشاع من أنّ التّشريع الدّيني كان بموافقة بعض العلماء فإنّنا نسائل عن موقفهم أيّام الاستعمار هل كان مع الشعب أو مع الحكومة. ومن الجواب يمكن لنا أن نعتقد أنّ أفكارهم وآراءهم ربّما تتلوّن

[1] عدد 56/8/31

[2] نفس العدد مقال : الواقع في إصلاح القضاء الشّرعي.

بلون السّلطة أو تتقيّد بقواعد الدّين وأصوله، ومع هذا ألم يكن بتونس من العلماء إلاّ نفر قليل حتّى يقتصر عليهم، ألم يكن من الأجدر أن يؤسّس مؤتمر من علماء الدّين يوكل إليه سنّ مجلّة شرعية وقوانين شخصيّة بصفة تلائم وتناسب العصر ولا ننسخ صريح القرآن»[1].

إنّ هذا البيان يؤكّد وجود شرخ داخل الجبهة التّقليدية، فمن العلماء من «تلوّن بلون السّلطة» ومنهم أصحاب البيان الداعون إلى إعادة النّظر في المجلّة وتوسيع دائرة الاستشارة لأخذ رأي علماء الدّين المتجردين من العلاقة مع السّلطة السّياسية، وهو ما سيجرّ إلى توجيه استفتاء أمضاه 83 مستفتيا إلى شيخي الإسلام المالكي والحنفي وإلى القاضيين والمفتيين وعدد كبير من علماء الزّيتونة مذكورين بالأسماء حتّى «يدلوا بآرائهم ويبيّنوا للنّاس حكم اللّه فيما جاء بالمجلّة الشخصية هل هو مطابق لنصوص أحكام القرآن وسنّة رسول اللّه والإجماع أم هو مباين لكلّ ذلك، بيّنوا لنا جميع أحكام ديننا فيما يتعلّق بما نشر بهاته المجلّة»[2].

ولم تمرّ الدّعوة إلى الفتوى دون ردود إذ ورد جواب من مشيخة الإسلام المالكية بإمضاء محمد العزيز جعيّط وقد عقد مقدّمة حول نبذ الشّقاق ودرء الاختلاف محدّدا غرض الاستفتاء وهو معرفة الحقّ واستجلاء حكم اللّه. وطلب وهو أحد مؤسّسي المجلّة - أن تراجع الحكومة الفصول المخالفة للحكم الشرعي «فإنّي أطمئن هؤلاء المتمسّكين بدينهم العاضّين عليه بالنّواجذ أنّي قمت بالواجب ووجهت لوزارة العدل مكتوبا في 13 المحرم وفي 20 أوت 1376 – 1956 بيّنت فيه ما يلزم تحويره وتغييره أو حذفه من الفصول التّي لا تتماشى مع الحكم الشّرعي في نظري وفي ما أعلم إذا بقيت على حالها وبيّنت كيفيّة التّدارك وهي الفصول 14 و 18 و 19 و 21 و 30 و 35 و 88 والسّلام»[3].

---

[1] الاستقلال 56/8/31

[2] الاستقلال 56/9/7

[3] الاستقلال 56/9/14

ومثل هذا الردّ يدلّ على تراجع من جانب القوى التّقليدية التي ساندت المشروع وساهمت في تحريره وأدركت في نهاية الأمر أنّ تحويرات ما تمّت دون استشارتها وكان حضورها مجرّد غطاء لإقرار بعض المواقف التي كانت للأطراف السّياسية رغبة في إقرارها، لكنّ ما كان يتمتّع به علماء الدّين من سلطة في المجتمع جعل مواقفهم صريحة في الاعتراض على القرار السّياسي. فبقيّة أعضاء المحكمتين الشرعيتين كان لهم ردّ على الاستفتاء أنكروا فيه بعض الفصول شرعا لأنّها «لا تتّفق مع الكتاب والسّنة والإجماع» وكانت أهمّ المحاور التي شدّت انتباههم موقف المجلّة من تعدّد الزّوجات ومن الطّلاق ومن عدم ذكرها ضمن موانع الزّواج تزوّج المسلمة بغير المسلم أو في موانع الإرث، كلّ الموانع.

لقد كانت مجلّة الأحوال الشّخصيّة مصدر حركة جدالية متفاوتة الحدّة بين مقالات جريدة الاستقلال– واستقطبت المواقف المحافظة - وجريدة العمل وكان صاحب الرّدود فيها أحمد المستيري، كاتب الدّولة للعدل[1]. والملاحظ أنّ سائر الرّدود اتّسمت بنظرة شرعية إسلامية للمجلّة وتفاوت من النّزعة الخطابية الدّفاعية إلى الطّابع الجدليّ المتأنّي، وتميّزت به مقالات محمد المنصف المنستيري الذي حاول تحليل الأبعاد الاجتماعية للمجلّة والوقوف عند معارضة أحكامها أحيانا لغاية الشّارع[2]. فهذه المجلّة أحدثت انقساما داخل الجبهة الدّينية من مساند محترز إلى معارض جهرا، وموقف المؤسّسة الدّينية الرسمية ممثّلة في شيخ الإسلام المالكي عبد العزيز جعيّط يختلف عن موقف علماء الزّيتونية فالشّيخ جعيّط يتبنّى مشروع المجلّة ويعترض على بعض فصولها، ويتجلّى موقفه خاصّة في الردّ على الاستفتاء بجريدة الاستقلال، في حين ذهب الزّيتونيون إلى أبعاد المجلّة الاجتماعية وخطورتها فضلا عن معارضتها للشّريعة وأحكامها، ويمكن تفسير هذا الاختلاف لا بأنّه اختلاف في تأويل الأحكام الشرعية بقدر ما هو اختلاف مواقع من الحكومة وسياستها. لذلك توتّرت العلاقة بين

---

[1] الاستقلال : رد هادئ على وزير العدل بقلم محمد المنصف المنستيري عدد21 / 9/ 56 وهو ردّ على مقال لأحمد المستيري بجريدة العمل12 /9/ 56

[2] الاستقلال، مقال الاسلام في واد والمجلّة في آخر، يلخّص التّناقض بين التّيارين عدد19 / 10 / 56

المؤسّسة الدّينية والمؤسّسة السّياسية وكانت سلسلة الاحتجاجات، فاستقال الشيخ عبد العزيز جعيّط من منصبه واستقال أعضاء المحكمة الشرعية ليعودوا إلى التّدريس بجامع الزّيتونة وقد لخّص أحد الخطباء الموقف في جريدة الاستقلال بأنّ تساهل علماء المسلمين هو الذي «جرّأ الحكومة الحاضرة على أن تحرّم ما أحلّ اللّه، وتحلّل ما حرّم اللّه في قانون عام تصوّره لنا مدّعية أن عملها ذلك إنّما هو إصلاح ما فسد من أنظمتنا الدّنيوية، وهذا عمل منكر يجب علينا أن نشهّر بفساده ونعلن عن بطلانه» [1] وفي نفس هذا السّياق تنديد باعتقال الشاب سعد الدّين النّوري لإلقائه خطبة في جامع القصبة وفي جامع الزرارعية نقد فيها أخطاء مجلّة الأحوال الشخصية، ففي ذلك «ضغط على الحريّة وكمّ للأفواه محاولة بذلك جبر النّاس على السّكوت والانصياع إلى جميع أعمالهم بدون أدنى انتقاد» ولا يتردّد المحرّر في التّعبير عن موقف الجريدة والتّيار الذي تمثّله: «ونحن نحتجّ صارم الاحتجاج على هاته الأعمال المنافية لمبادئ الإنسانية ولقوانين الدّيمقراطية».

إنّ المجلّة بما كانت تحمله من تصوّر قانوني جديد للمجتمع ولمنزلة المرأة فيه أثارت حفيظة التّيار التّقليدي الذي رأى فيها تعارضا صريحا مع الأحكام الشرعية ولم يتنازل أتباعه عن نقدها كما أسلفنا، لكن إقرارها أصبح حقيقة جعلت المعارضين يتراجعون عن مواقفهم ويتعطّل خطابهم إلى حين [2] وهو خطاب معارض لسياسة دولة الاستقلال ومؤسّس على حجج دينيّة خالصة تعترض على كلّ ما هو وضعي وتستشعر منه تهديدا للدّين ونصوصه، وفي الجانب الآخر ظلّ السّائس يذكّر كلّما سنحت الفرصة بطبيعة الصّراع حول هذه المجلّة والظّروف المحيطة به ويعتبر إصدارها «خطوة جريئة» وأنّه «كان لا بدّ أن نتصادم مع عقول جامدة وقلوب طمس عليها صارت تعتقد أنّ العادات التي ركزتها عهود الانحطاط إنّما هي من الدّين»[3].

[1] الاستقلال : 7 / 9 /1956

[2] سيعود نقد هذه المجلة ونقاشها إلى السّاحة من جهة علاقتها بالشريعة والمجتمع الإسلامي عند ظهور التيار الإسلامي بتونس في السّبعينات.

[3] بورقيبة الحبيب : خطب 1965 ج 20 ، ص20

لم يكن علاج منزلة المرأة في المجتمع وإعادة هيكلته انطلاقا من مراجعة القوانين وإصدار ما يحتاج إليه من قرارات بمنأى عن تصوّر شامل لقيادة دولة الاستقلال للتّقدم، يحتلّ فيه التّعليم دورا أساسيّا، فالأمر لم يقتصر على إصدار القوانين بقدر الاهتمام «بمعالجة الأسباب بتهيئة الأذهان وتغيير المفاهيم»[1]. وكان الإصلاح الموجّه للتّعليم الزّيتوني محلّ جدال ومعارضة، إذ أثار حفيظة التقليديين وكانت لهم منه مواقف وردود، كيف لا وهو استهدف معقل المؤسّسة الدّينية في تونس وما يمثّله من قيم موروثة، وما للمنتمين إليه من منزلة اجتماعية متميّزة قبل الاستقلال.

لقد كان مشروع إصلاح التّعليم يمثّل عند دولة الاستقلال الوسيلة الفعلية لتغيير المجتمع إذ عليه يتوقّف نجاح سائر المشاريع الاقتصادية والاجتماعية وبواسطته تعاد صياغة المفاهيم والقيم الثقافية وأنماط العلاقات الاجتماعية التّقليدية والتّحول بها إلى زمن «التّنمية» و»التّقدم» فالتّعليم «يرمي أوّلا وبالذات إلى ملء العقول مكان الجهل بمعلومات تهيّئ المواطن الصّالح، وهذه الكلمة الكبيرة تعني أنّه لا يكفي شحن العقول بشؤون الدّين ومكارم الأخلاق وحبّ الفضيلة والسّلام فقط، بل يجب شحنها أيضا بأسباب المناعة»[2] ومثل هذا التّوظيف للتّعليم يفصل بين التّعليم الدّيني التّقليدي ومهمّته تكوين العلماء والفقهاء والوعاظ والتّعليم المدني الحديث وغايته تكوين المختصّين والإطارات، ويظلّ الصّراع الحقيقي على هذا النّحو بين القوى التّقليدية والقوى الحداثية أو هو صراع بين الزّيتونة والصّادقية في نفس الآن. فالتّعليم السّائد في تونس قبل الاستقلال هو التّعليم الزّيتوني والتّعليم الفرنسي، وكلّ منهما يجذب المتعلّم إلى الاجتثاث من واقعه سواء بشدّه إلى الماضي باستمرار أو بشدّه إلى واقع غير واقعه وحضارة غير حضارته؛ وكان التّعليم الصّادقي ضدّ هذا الصّراع، المثال المعتدل في نظر نخبة الاستقلال، أو النّموذج الوطني الجامع بين العلوم العصرية والانتماء الثقافي العربي الإسلامي، وهو ما جعل مشروع إصلاح التّعليم يتمثّل في تعميم تجربة

---

[1] نفس المرجع ص21

[2] بورقيبة الحبيب، خطب ج 7 ص4

الصّادقية اعــتمادا على جملة من العناصر الجوهرية حدّد أهدافها قانون إصلاح التّعليم[1] . وتمثّلت هذه العناصر في توحيد التّعليم وتعميمه وتونسته وملاءمته للحاجات الوطنية. أمّا الأهداف فكان أغلبها لإبراز الشّخصية وتنمية المواهب الطبيعيّة عند الأطفال ذكورا وإناثا ودون تمييز بينهم لاعتبار جنسي أو ديني أو اجتماعي فضلا عن المساهمة في العمل على ترقية العلوم والمساعدة على تنمية الثّقافة القومية وإعداد الطّفل للقيام بدوره مواطنا وإنسانا. ومثل هذه الأهداف حدّدت علاقة الدّين بالتّعليم فهو مجرّد عنصر تربويّ من جملة عناصر أخرى تكوّن النّظام التربويّ ولم يعد للتّعليم الدّيني الدّور والآفاق التي كانت له قبل الاستقلال، والنظرة الجديدة إلى التّعليم وأهدافه حولّت مجال الاهتمام من النّصوص كالفقه وقواعده إلى الواقع وميادينه كالاقتصاد والعلوم، فحاجة الإنسان إلى الاقتصاد والعلوم وأسباب المنعة متأكّدة ولها من الأهمية بالنّسبة إلى المجتمع ما لا يرقى إليه الاهتمام «بالأمور النظرية التي تعود بالفائدة على الفرد فقط كالأدب والفقه وما يهمّ علاقة الفرد بربّه وبآخرته»[2].

فالتّعليم الزّيتوني كان رمزا للإرث الثقافي التّقليدي العاجز عن مجاراة الزّمن في نظر بورقيبة، وهو رمز لانقطاع الفرد عن واقعه وخرّيج الزّيتونة مشدود إلى الماضي أكثر ممّا هو مرتبط بالحاضر أو المستقبل، ورغم الدّور الذي قام به الزيتونيون زمن الاستعمار، في المحافظة على الهويّة الثقافية للمجتمع، فإنّهم أصبحوا قوّة تعطّل مشروع دولة الاستقلال وتكبّله عن «ملاحقة ركب الحضارة وتدارك ما فاتنا من مراحل».[3]

ونتيجة لكلّ ما تقدّم فإنّ مبدأ توحيد التّعليم تضمّن تعطيل التّعليم الزّيتوني فوقع التّخلّص من الجامعة الزّيتونية منذ أكتوبر 1955 وألحق تعليمها بوزارة العلوم

---

[1] القانون رقم 118 سنة 1958 بتاريخ 21 ربيــع الثــاني 1378 هــ 4 - نوفمبر1958 ، الرائــد الرســمي7 / 11 / 58 ص1369 .

[2] بورقيبة الحبيب، خطب ج 7 ص ص 7 و8

[3] نفس المرجع ص9

والمعارف[1] مباشرة بعد الحكم الذّاتي الذي أعلن عنه في 3 جوان1955 . ثمّ وقعت إعادة تنظيم هذا التّعليم بتحديد وظيفته في تلقين العلوم الدّينية) بتاريخ (13/ 10 /55) وصدر بعد ذلك أمر آخر يتعلّق بإعادة تنظيم التّعليم بالجامع الأعظم) وفروعه(3/ 56/4) وفي مارس1960 وقع إحداث الكليّة الزّيتونية للشّريعة وأصول الدّين ليصبح التّعليم الزّيتوني مندرجا ضمن مؤسّسات الجامعة التّونسية ووظيفته تكوين مدّرسين لمادّة التّربية الدينية بالمعاهد الثانوية.

كانت الجامعة الزّيتونية تمثّل رمزا للهوية الثقافية التّونسية من وجهة نظر القوى الدّينية، وفي إزاحة هذا التّعليم ضرب لهذه الهويّة ولذلك فإنّ دفاع القوى الدّينية عن التّعليم الزّيتوني والدعوة إلى إبقاء الجامعة الزّيتونية لم يكن لمجرّد أنّه نظام تعليم ألفوه وإنّما لأنّه يمثّل مرجعيّة ثقافية وحضارية وجب الدّفاع عنها بواسطة خطاب معارض أدرك خطورة الإصلاح وأبعاده : « ...ومن يحاول قلع روح التّعليم الزّيتوني من الشمال الإفريقي إنّما يحاول طمس أعظم مفخرة من مفاخر القوميّة التّونسية وقطع أعظم رابط يربطها بالعربية والإسلام»[2] وقد كان للتّعليم الزّيتوني دور بارز في بثّ القيم النبيلة وخدمة الدّين واللغة والأخلاق. وإنّ الشعب «سيحسّ فيما بعد بأنّه حيل بينه وبين تعليمه، وصبغ هذا التعليم باللّونية الغربية فأفسدت فيه أخلاق النّاشئة وعقيدتها وصورت به العروبة والإسلام في مناظر رثّة بالية كريهة»[3].

على أنّ ردود الخطاب المعارض لم تكن في بداية توحيد التّعليم بهذه الحدّة واكتفي أصحابها بالدّفاع عن اللغة العربيّة لأنّهم لم يدركوا البعد السّياسي الفعلي لتوحيد التّعليم واختياراته المبدئية، فالصحبي فرحات أشاد بتوحيد التّعليم تحت راية وزارة واحدة، لكنّه اعترض على ازدواجية لغة التّعليم «وإذا كان التعليم القومي موحدا تمام التّوحيد وهذه ثورة فيها الرّحمة فينبغي أن يوحد الدّرس الذي أعدّ لهاته المهمّة الكبرى

[1] بمقتضى أمر مؤرخ في 13 أكتوبر 1955 الرائد الرسمي ص ص 1611 و1612

[2] رويس أحمد، التعليم الزّيتوني والشعب، جريدة الاستقلال7 /2 / 58 ص2

[3] نفس المرجع والصفحة

بركوب العربيّة مطيّة واتخاذ الإسلام منارا نمشي في ضوئه لنهتدي إن شاء اللّه إلى سعادة الدّارين ونفوز بالمنيتين»[1].

لكنّ ما تمّ اتخاذه من قرارات حسمت أمر هذا التّعليم نهائيا، جعل أحمد رويس يندّد في مقاله «التّعليم الزّيتوني كبش الفداء»[2] بإقصاء الزّيتونيين من المناصب والوفود وهو ما ينافي الوحدة سياسيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، فهناك «قضيّة قد سلمناها: تونس عربية ومسلمة وستبقى عربية ومسلمة، والزّيتونيون هم رسل هذه العربية وهذا الإسلام (...) فإنّنا نرجو إزاء هذه السّحابة الجديدة أن تمكن كافة الهيئات من إبداء رأيها في هذا الموضوع وأن نمتنع عن الإغراق في الغربية والتّقليد»[3].

ولعلّ معارضة التيار التقليدي وما يشمله من قوى دينية لإزاحة التّعليم الزّيتوني وإبطال العمل به لم يتّخذ عند المعارضين نفس البعد ولا القيمة التي اتخذها ظهور مجلّة الأحوال الشخصية، وقد لاحظ ذلك بعض الزّيتونيين: فمحمّد فرج العتيل أكدّ ثوابت التّعليم الزّيتوني في هذا الإصلاح وهي الإسلام والعربية مستغربا انكماش من يهمّهم الأمر عن التّدخل وإبداء الرأي «ولا ندري هل هناك مشاركة من الأساتذة الزيتونيين الذين هم وحدهم يستطيعون أن يمثلوا ثقافتنا الإسلامية التّونسية بحقّ وبجدارة وليس في هذا أدنى تعصّب أو عنصريّة أو استنقاص لإخواننا المكتبيين عند من يكون منصفا».[4] ولم تتجاوز سائر المقالات في الموضوع وعددها نسبيّا محدود، الدّعوة إلى إعادة النّظر في البرامج وتعديلها أو التّفاخر بأنّ الزّيتونة «مصدر عزّنا ومجدنا» لما ساهم به رجالها في ميادين الكفاح والتّعليم إلى جانب الإشارات العامّة «لقلق الرأي العام من سياسة التّعليم الجديدة» والمطالبة بتونسة إطار التّعليم والتّمسك بالتّعريب.

[1] الاستقلال 28 /10/ 55 ص1

[2] الاستقلال 3 /1/ 58 ص1

[3] نفس المرجع والصفحة

[4] العتيل محمد فرج، حول تحوير برامج التّعليم، الاستقلال 18 / 1 / 58 ص1

إنّ التقليديين لم يعارضوا مبدأ التّعليم وإنّما تصدّوا لأبعاده الثقافية المتضمّنة لمفاهيم تخالف مفاهيمهم لروح التّعليم واقترانه بالهويّة، وهو ما يفسّر التّمسك بعاملي اللّغة والدّين في كلّ مقالات المناقشين للإصلاح والدفاع عنها. وبما أنّ هيكلة التّعليم الزّيتوني كانت مركّزة في المدن بيد العائلات الكبرى وفي الأرياف عند العروش يساندها رافد اقتصادي هام هو نظام الأحباس فبقاؤه على ما هو عليه يعطّل في نظر مؤسسي الدّولة الحديثة مشروع البناء وإنشاء مجتمع جديد، فكان لابدّ من تغيير نظام التّعليم وإعادة تنظيمه بجعل الدّين مادّة من جملة المواد الدّراسية، بل كان لا بدّ من تجاوز التّعليم الدّيني مرّة واحدة لتستقرّ مفاهيم جديدة وقيم بديلة تواكب معنى الاستقلال في أذهان النّاس. وليس من شك في أنّ جوهر الصّراع في هذا السّياق يتمثّل في الإصرار على فصل الدّين عن السّياسة[1] وهو صراع قديم بين الزيتونيين والصّادقيين حول تزعّم مناطق القوّة في مقاومة الاستعمار والسّيطرة على تعبئة القوى الشعبية وكان للجنة صوت الطالب التّونسي زمن الاستعمار الدّور البارز في الدّفاع عن الهويّة الثقافية لتونس وانتمائها العربي الإسلامي بل حاولت المشاركة في المفاوضات السّياسية التي تزّعمها الحزب الدستوري الجديد لكن طبيعة نشاطها الديني كانت تتناقض مع مبادئ الحزب التي تقدّم النّشاط الوطني على الدّين وهو ما أدّى إلى نزاع شديد بينهما اتّخذ طابعا دمويّا عند الخلاف بين بورقيبة وصالح بن يوسف أيام الاستقلال الدّاخلي[2].

أمّا الدّافع الثاني لمعارضة القضاء على التّعليم الزّيتوني في صيغته التّقليدية فهو دافع ذاتي فقد قضى إدماج التّعليم على القوى الدّينية وأفقدها وظائفها وامتيازاتها وعصف بتصوّراتها الاجتماعية والثقافية. لأنّ إصلاح التّعليم وإلغاء التّعليم الزّيتوني هو إعادة للنظر فيه وفق خطّة مدروسة. وأمر التّعليم، بحكم استفحال الأميّة في

---

[1] سيتأكّد هذا التّوجه في مرحلتي السّبعينات والثمانينات برفض نشأة تنظيم سياسي على أساس ديني.

[2] التركي سعاد، الحركة اليوسفية في الجنوب التّونسي (1955-1956) مرجع مذكور ص 98 وانظر أيضا واردة المنجي، بذور الحركة اليوسفية، المجلة التّاريخية المغربية عدد20 ، ماي 1993 ص ص 480-563

المجتمع لا يؤثّر إلاّ تأثيرا محدودا وفي نخب التّيار التّقليدي والقائمين منه على شؤون التّعليم بجامع الزّيتونة وفروعه، في حين أنّ قوانين مجلّة الأحوال الشخصية أصابت البنية الاجتماعية في العمق وتدخّلت في جوهر اختيارات الرّجال ومصالحهم فأخضعتهم لسلطة الدّولة ولقوانينها الوضعية دون تدرّج أو تهيئة مناسبة. وليس للدولة الحديثة أن تتراجع مهما كان حجم المعارضة لأنّها ماضية في فرض نظام جديد من العلاقات والأفكار تلغي مبدئيا أيّ نوع من الانتماء المعاكس لمشروعها.

ويمكن اعتبار مسألة إلغاء الأحباس من المواضيع التي مثّلت نقطة خلاف بيّن بين أتباع التّيار التقليدي والنّخبة السّياسية الصّاعدة ونشأ عن هذا الخلاف جدل حرص السّائس على استغلاله لفائدة مقولاته وعارضه التّقليدي من موقع الإيمان والعقيدة. فدولة الحداثة تعمّدت إلغاء الأحباس دون استشارة العلماء ضمن حملتها على كلّ ما هو تقليدي ونظرا إلى ما يستقطبه نظام الأوقاف من معطيات اقتصادية واجتماعية. وقد استشعر أحد التقليديين نوايا الحكومة من خلال بعض الممارسات الدّالة على مصير الأحباس في المستقبل فتساءل «هل هذا من طلائع اللاّئكية؟»[1] واستغرب «حذف (كذا) شيوخ الزّيتونة من مجلس إدارة الصّادقية ورأى في هذا الإجراء «بداية السّير في تناول كلّ متعلّقات الأحباس بالتّنقيح والتّبديل والتّغيير وهو ما يجعلنا نتساءل هل هذا من طلائع اللاّئكية؟»». ومثل هذا الحدس تأكّد بعد مدّة - ولو أنه لا علاقة له باللاّئكية تحديدا فقد وقع إلغاء الأحباس العامّة في 31 ماي 1956 بعد التوقيع على وثيقة الاستقلال بمدّة وجيزة، ثمّ صدر قانون إلغاء الأحباس الخاصة والمشتركة في 18 جويلية1957[2].

لقد كان هدف السّائس من حلّ الأحباس ومنعها في المستقبل ذا بعدين: قانوني يسعى إلى حلّ الوقف ومنعه في المستقبل واجتماعي - اقتصادي تتحرّر بمقتضاه مئات الآلاف من الهكتارات الفلاحية ممّا ضرب عليها من قيود فيسهل عندئذ استثمارها بإقرار جانب كبير من أهل البادية بأراضي الأوقاف مكافأة لهم على ما قاموا به من خدمتها وفي ذلك تشجيع على ازدهار الاقتصاد بما يفيد البلاد عموما. ويبدو أنّ الدّولة

---

[1] أبو حفص، جريدة الاستقلال 30 / 1955/12

[2] الرائد الرسمي19 / 7 / 1957 ص ص 1160 إلى1162

لم تنظر في تصفية الأحباس وإلغائها إلى وجهة النّظر الفقهيّة الدّينية ولم تعر ردود فعل العلماء قيمة أو وزنا، فالحرص على التخلص من كلّ مظاهر الهياكل القديمة سارع باتّخاذ القرارات التي رأتها مناسبة وصار الخطاب السّياسي لاحقا للقرار لا ممهّدا له كما هو الشأن في حالات أخرى، فقد أشار بورقيبة في خطاب فسّر فيه إلغاء الأحباس إلى ضرورة المحافظة على الكرامة البشرية والتّوزيع العادل للثروة وتحقيق استقرار الدّولة ولن يكون ذلك إلاّ إذا «تمكّن كلّ فرد من الحياة الكريمة واطمأنّ على حياته وما ملكه بعرق جبينه وشعر بأنّه يستفيد من المجتمع ومن العيش في كنفه وبأنّه لا بدّ له من التّفاني في خدمته والدّفاع عنه. ولهذا فكرنا في إصلاح الوضع وتقويم الاعوجاج بطرائق ووسائل تتلاءم مع ما يقتضيه الضّمير البشري المتطوّر»[1]

ورفض تيّار التّقليديين هذه الإجراءات وعارضها من خلال جريدة الاستقلال لأنّ إلغاء نظام الأحباس يهدّد مصالحهم الماديّة بالأساس واعتبروا التّحبيس ممارسة دينية لا يجوز إلغاؤها، ففي ذلك اعتداء على الدّين «والحقّ أنّ الوقف مهما اختلفت أنواعه ومهما اختلفت مذاهب الفقهاء والمشرّعين فيه، لا يخرج عن نظام التّبرع وهو قريب الشّبه بنظام الوصيّة»[2] وقد اتخذ هذا الإلغاء في جريدة الاستقلال وجها صريحا من وجوه الصّراع بين السّياسة والدّين «لمن المؤسف والحالة هذه أن يكون للقوانين الوضعية أو اللاّئكية التي تحمي وتقرّ هذا الشّذوذ وهذه السّخافات، الاحترام وعدم الملاحظة. بينما يلقى نظام الوقف المستند إلى قانون سماوي وأصول دينيّة والذي شرّع لأجل أهداف سامية والذي كانت له نتائج عظيمة والذي أدّى لأجل هذه البلاد أجلّ الخدمات حيث حفظ لها ثروتها العقارية الأهلية من أن تحترق في أتون الاستعمار أو الظّلم من الحكام، نقول بينما يلقى هذا النظام الغضب والتّشنيع والنّكران»[3]

لمّا كان مشروع دولة الاستقلال حديثا يتأسّس على مواجهة كلّ الهياكل التّقليدية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا فإنّه حدّد طبيعة الدّولة وعلاقتها بالشعب وأدخل قوانين

---

[1] بورقيبة الحبيب، خطب ج 7 ص40

[2] الاستقلال 20 / 12 /1957

[3] نفس المرجع

مستحدثة تحيد في مرجعيتها وأهدافها عن الفقه نسبيّا وترنو إلى بناء مجتمع جديد يتجاوز الإرث التّقليدي لعصور التّراجع، ولم يكن من اليسير على النّخب التّقليدية تقبّل هذه الإصلاحات الثّورية في نسقها المتسارع الذي فرضته القوى السّياسية الصاعدة فكانت المعارضة شديدة في البداية تلبّس بها الخطاب الديني في تونس وخاصّة في جريدة الاستقلال فإذا هو خطاب ديني سجالي يحتمي بشرعيّة الدّين ومقولاته في شبه آلية تخفي في الأصل مدى تضرّر النّخبة الدّينية من الإصلاحات الجديدة وقد سحبت منها كلّ نفوذ وسلطة اجتماعية. لكن خطاب المعارضة لم يكن بنفس الدّرجة من الشدّة عند رفض إزاحة التّعليم الزّيتوني ودمجه في التّعليم العام أو عند إلغاء الأحباس. إنّ لهجة المعارضة تنوّعت من الجدل الرّصين إلى الحماس والثّلب أحيانا وهو ما انجرّت عنه تبعات عدلية وتعرّض بعض المعارضين للأحكام بالسّجن. وقد تمتّع التّقليديون في بداية عهد الاستقلال بهامش من الحريّة سمح لهم بنقد الحكومة وسياستها دون تقيّة أو رمز، لكن هذا الهامش لن يلبث أن يضيق ليفسح المجال للخطاب الديني المعاضد لسياسة الحكومة واختياراتها بل ستصبح المؤسّسة الدّينية الرّسمية حليفا علنيّا للحكومة. فبعد أن كان مجرّد تغيير زيّ القضاة موضوع نقد أصبح الخطاب الدّيني يبرّر التّوجه السّياسي ويدافع عن سياسة التّقشف مثلا، وهذه عيّنة أخيرة من الخطاب المعارض تكشف عن عمق المواجهة بين السّياسة والدّين في تونس منذ بداية الاستقلال وهي مواجهة حسمت لفائدة السّياسة. فمحمّد فرج العتيل يتساءل في مقال نقدي ومنذ العنوان: «أهذا وقت البرنيطة؟»[1] وقد قرّرت الحكومة تغيير زيّ القضاة ضمن حملة بورقيبة وحكومته على التّقاليد وتأثّرا بإصلاحات كمال أتاتورك، فكاتب المقال رأى في الزيّ الجديد شبها بزيّ قضاة فرنسا ووصفهم ساخرا: « ..رأيتهم يلبسون البرنيطة ساعة الحكم عوض العمامة والشّاشية والطّربوش ويلبسون القميص الأسود لباس الحزن قميصا كقميص القسّسين والرّهبان حينما يخرجون للجنازة والبذلة الفرنجية

---

[1] الاستقلال 18 / 1 /1957

الدخيلة فينا عنوان جمود وغباء أو هي عنوان الرّذيلة والسّقوط أو هي عنوان الانحطاط والتّأخر؟»

وإذا ما نظرنا بدقّة في نصوص الخطاب الدّيني التّقليدي المعارض لسياسة دولة الاستقلال في سنواتها الاولى فلا نكاد نظفر بغير المقالات الصحافية ذات الطّابع الجدالي أو الدّفاعي، فلم تظهر دراسات معمّقة أو كتب ذات شأن تتصدّى لمشروع الحداثة أو تحاوره معبّرة عن وجهة نظر النّخبة التّقليدية بوضوح. وقد يتّصل هذا الفراغ بتقاليد النّخبة التّونسية منذ القرن التّاسع عشر تقريبا، فباستثناء مقدّمة كتاب أقوم المسالك لخير الدين التّونسي ومقدّمة «إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لابن أبي الضّياف وربما «تونس الشهيدة» لعبد العزيز الثعالبي وهو مجموعة وثائق مثّلت موقف النّخبة التّونسية عموما من الحماية في بداية القرن العشرين فإنّنا لا نكاد نظفر بمؤلّف سياسي مختصّ يعارض أو يعاضد أو يقدّم أطروحة ما، خلافا للمسائل الاجتماعية ذات الصّلة بالدّين كمسألة منزلة المرأة في المجتمع وما يتعلّق بحريّتها، فكتاب الطّاهر الحدّاد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» حظي بردود متفاوتة القيمة ولكنها في شكل مؤلفات نقدية[1].

ودون اعتبار عنصر التّقية وخشية النّخب التّقليدية من مواقف الحكومة الجديدة وتهديدها لكلّ من يتصدّى للمدّ الحداثي الجارف فإنّ ردود التقليديين ومعارضتهم اصطبغت بطابع ذاتي انفعالي لما في القرارات الجديدة من تهديد لمصالح أفراد أو طبقة، فكامل المشروع الحداثي أقصاهم عن دورهم الاجتماعي التّقليدي وأحالهم على المعاش الوجوبي لتأخذ مكانهم نخب أخرى ذات ثقافة عصرية، تساهم في بناء الدّولة الحديثة على أسس غير دينية بالضّرورة، وهذا ما حكم على الخطاب المعارض بالتّوتر والتّسرع والفورية والتّخفي وراء ستار الدّين والشريعة والإصرار على أنّ الصّراع

---

[1] ابن مراد محمد الصّالح : الحداد على امرأة الحدّاد. تونس1931 . وكذلك : ابن برّي المدني القيرواني عمر : سيف الحقّ على من لا يرى الحقّ تونس 1341 هـ

كان بين السّياسة والدّين لا بين نخب تقليدية وأخرى حداثية لكلّ منهما مرجعيّته ومنطلقاته. فهل ترقى مواقف ممثّلي الخطاب الدّيني المعاضد إلى تجاوز الردود المقتضبة إلى إنشاء المؤلّفات النظرية والتّأسيس لأطروحات مساندة للسّياسة انطلاقا من الدّين ؟

2 - السّياسة والإسلام المعاضد :

لم تكن ثورة حكومة الاستقلال على كلّ الهياكل التّقليدية في المجتمع التّونسي تهدف إلى إلغاء الدّين من الحياة أو المسّ من جوهر العقيدة عند المسلمين، وبرغم تقليص نفوذ السلطة الدّينية في مجال القضاء والأوقاف والتّعليم وبرغم محاولة تعديل مفهوم بعض العبادات وغاياتها كنقد المفهوم التّقليدي للصوم واعتباره عائقا من عوائق التّنمية [1] إن ظلّ يمارس على نحو وراثي يتضخّم فيه منحى التّقليد على المنحى المقاصدي، فإنّ سياسة الحكومة الجديدة عملت على استيعاب الإسلام لمصلحة اختياراتها وتوظيفه عمليّا لمعاضدة ما تتبنّاه من مفاهيم واختيارات اقتصادية واجتماعية عبر خطاب إسلامي رسمي نفاذه إلى الضّمير مضمون، في مجتمع ترتفع فيه نسبة الأميّة ويُقبل بلا جدل على ما يدعوه إليه الإمام أو المفتي، فتكون خطبة الجمعة أو خطب المناسبات الدينية الأخرى مثل ليلة القدر، وسيلة ناجعة لتنفيذ القرارات والاختيارات السّياسية فيتداخل السّياسي بالدّيني في لا وعي المجتمع وتنجح السّياسة في تحقيق أهدافها، ولتأكيد سلطة الخطاب الدّيني المعاضد يمكن الوقوف عند المحاضرات الدّينية الرّسمية التي كانت تلقى بمناسبة ليلة القدر بداية من 1965 ومتابعة تطوّر مفاهيمها تاريخيّا، لرصد توظيف السّياسة للدّين وتحليل أثر هذه الظاهرة، وهي من أبرز الأمثلة دلالة على طبيعة الخطاب الدّيني المعاضد للسّياسة وآلياته، فقد حظيت نصوص هذه المحاضرات بالنّشر في الصّحافة الرّسمية واحتفظت بقيمة وثائقية

---

[1] انظر العنوان الموالي : واقع المجتمع وواقع النصّ.

تعوّض ما كان يمكن أن نظفر به من مؤلفات أو دراسات تامّة تعبّر عن انسجام نخبة من علماء الدّين مع السّياسة، لكن الملاحظ أنّ جهود هذه النّخبة لم تتجاوز محاضرات المناسبات أو الخطب المنبرية الرّسمية ويظلّ التّساؤل مشروعا عن أسباب هذه الظّاهرة : أهو القصور أم الحذر والاكتفاء بمساندة السّلطان عملا بمبدإ طاعة الإمام في كلّ الأحوال واجبة خشية الفتنة.

إنّ المتأمّل في عناوين المحاضرات الدّينية[1] يدرك بلا تردّد ازدواج السّياسي بالدّيني فيها، فهي تلخّص مرتكزات سياسة الدّولة بمختلف مراحلها بعد الاستقلال من ذلك مفهوم التّقشف، ففي سنة 1965 قدّم مفتي الدّيار التّونسية محمد الفاضل ابن عاشور محاضرة عنوانها «التقشف في الإسلام»[2] وهي في جوهر الخطاب السّياسي والاختيار الاقتصادي السّائد زمن التّجربة «الاشتراكية البورقيبية وسياسة التّعاضد» بتونس. والمحاضر يكشف عن ذلك صراحة: « ...إذا كان العام هو العام الذي قرّرت فيه حكومتكم الأخذ بسياسة التّقشف فإنّا نريد أن ننبّه بهذا الحديث إلى أنّ التّقشف من مقتضى الدّين، حتّى يعلم المسلم حين يدعى إليه فيستجيب أنّه إنّما يراعي في ذلك حقّ اللّه ويستجيب لدعوة الرّشد والصّلاح الذي دعاه اللّه إليها»[3] . كلّ هذا التّأكيد من جانب المفتي يفسّر بإحجام التّونسي عن هذه التّجربة وفتوره نحوها، فكان من شأن سلطة الفقيه أن تخاطبه من زاوية الدّين لعلّه يقتنع، بل نرى الفقيه وسيطا بين السّائس والجمهور يشرّع للاختيار السّياسي ويبحث له عن مستندات في الدّين لا تسوّغه فقط وإنّما تتّهم من لا «يستجيب له» بأنه يرفض «الرشد والصّلاح» أي يفضّل الغيّ والفساد...!

---

[1] كانت عناوين المحاضرات على النحو التالي وهو ما يؤكد علاقتها بالتّوجهات السّياسية: التّقشف في الإسلام، أسس التطور والتجديد في الإسلام، العمل في نظر الاسلام إلخ.

[2] ابن عاشور محمد الفاضل، التّقشف في الاسلام1968 .

[3] نفس المصدر ص8

أمّا المسوّغات التي يبرّر بها تطرّقه إلى الموضوع، بعد السّياسة الرّسمية والوقوف على المفهوم الاصطلاحي للتّقشف فهي تقليدية وفضفاضة بل لا تضيف جديدا، من أنّ الإسلام يشمل الدّين والدّنيا، ويخاطب سائر النّاس من جهة الدّعوة، وأنّه صالح لكلّ زمان ومكان مع إلحاحه الشّديد على التّلازم بين الرّوحي والماديّ فيه. ومن الأفكار الطّريفة في تحليل المفتي أنّه يقرّر أنّ «الدّولة الإسلامية - ككلّ دولة - ليست إلاّ نابعة من روح المجتمع ومتأثّرة به في أوضاعها بما تعطيها أوضاع المجتمع من تكيفات وتوجيهات. فالدّولة الإسلامية ليست دولة دينية بالمفهوم الذي تفهم به الدّولة الدّينيّة في المجتمعات الأخرى»[1].

فهو يبدي وعيا بالتّفاعل الضّمني بين السّياسة والمجتمع والدّين أو بين الواقع والمثل، وينفي عن الدّولة الاسلامية أن تكون ذات طابع تيوقراطي خالص كما تفهم الدّولة الدينية في مجتمعات أخرى، إنّه يصحّح موقفا ويسحب السّلطة السّياسية من الفقيه ويبرز «روح المجتمع» فهي مصدر الدّولة، فتتبلور فكرة فصل الدّين عن الدّولة في خطابه نسبيّا. ولا يخفى تكريسه الواعي لعديد مقولات الخطاب البورقيبي السّائد في تلك المرحلة كنفي تقديس الأنبياء والإعلاء من شأن العقل: «إنّ كلّ عقل إنساني إذا أسلم لاتّباع النّبوة فإنّه صالح لأن يشترك في تصريف معاني النّبوة الكليّة ليضعها على مصالحها الجزئية»[2].

لكن الهدف النّهائي يبلغه بعد مقدّمات متنوّعة حول اقتضاء المصلحة والصّالح العام والمصالح المرسلة فإذا «التّقشف واجب شرعيّ» يبيّن وجوبه وضرورة الامتثال لتطبيقه فهو «حرمان محدود (...) لأجل أن تتحقّق مصالح كليّة عامّة من التّصنيع والتّحرر الاقتصادي ومقاومة الفقر والحرمان والنّهوض بالمستوى الاجتماعي والقضاء على البطالة... [3]» وهكذا ينوب المفتي السّائس، فإذا رفض المسوس حجج

---

[1] نفس المصدر ص21

[2] نفس المصدر ص38

[3] نفس المصدر ص36

السّائس وأطروحته فإنّ الفقيه له بالمرصاد، يحاصره بالأدلّة الشّرعية وينتهي إلى أنّ المعرض عن الدّعوة إلى التّقشف مرتكب حرام، لأنّ الإعراض عن الواجب إثم وبذلك يتكامل الخطاب السّياسي والدّيني ويتّفقان على ضرورة نجاح الاختيار السّياسي. والمصطلحات الواردة آنفا، مثل التّحرر الاقتصادي والقضاء على البطالة هي طارئة على السّجل الدّيني، وردت عليه من المعجم السّياسي وهي دالّة على درجة اقتحام الدّيني للسّياسي والعكس صحيح أيضا...

وإذ تبدو أهداف «التّقشف» سامية ومفيدة للمجتمع بل هي بديهيّة عند مجتمعات متطوّرة فإنّ سبب غفلة التّونسيين عنها في رأي المفتي : «ضعف التّربية الدّينية في النّفوس»[1]، وهذا السّبب وحده ليس كافيا، وكان جديرا به أن يضيف إليه ضعف التّربية السّياسية وضبابيّة مفهوم الوطنيّة وروح المواطنة بعد الاستقلال، لكن موقعه الدّيني الرّسمي فرض عليه هذا الطّرح وجعله يدعو إلى أنّ الإصلاح يكون «بتجديد التّفكير الإسلامي حتّى يدرك الإنسان بدينه الواجبات المدنيّة»[2]. معنى هذا أنّ الدّين هو جوهر فهم الواقع والمدنية، فينفي عن الدّين موقف من يستعمله «معطّلا للنّهضة وعائقا دون سبيل الرّقي، فما ذلك إلاّ لدعوات انتفاعية معيّنة تريد أن تستند إلى الدّين فتسيء إلى الدّين قبل أن تسيئ إلى نفسها»[3] فالمفتي ينوب السّائس مرّة أخرى في الردّ على أصحاب الفهم الجامد للدّين وتوظيفه توظيفا خاطئا، مبديا انسجامه الكليّ مع السّياسة ونجاحه في موقعه الرّسمي أيّما نجاح...

ونكاد نصادف نفس المقولات الصّادرة على لسان المفتي لكن في إطار آخر فهي وردت على لسان رئيس الجمهورية الحبيب بورقيبة في كلمة له سنة 1965 في حفل أقامته رابطة العالم الاسلامي على شرفه فهو يؤكّد استغلال «الحميّة الدينية وإثارة

---

[1] نفس المصدر ص37

[2] نفس م و ص

[3] نفس المصدر ص38

روح الاستشهاد عند مقاومة الاستعمار»[1] ويذهب إلى أنه «أول أساس قامت عليه الدّولة التّونسية بعد استقلالها هو الاسلام فتضمّن الدستور صراحة أنّ دين الجمهورية التّونسية هو الإسلام وأنّ العربية لغتها الرّسمية... [2] »غير أنّ الأقرب إلى كلام المفتي هو سعي بورقيبة «إلى تنبيه الشّعب إلى أنّ الدّين الذي كان قوام حركتنا في سبيل الاستقلال هو الذي ينبغي أن يكون موجّه نهضتنا حتّى لا يظنّ ظانّ أنّه يمكن أن يكون عائقا للأمّة عن غايات العزّة والكرامة»[3].

إنّ المناسبة وحدها هي التي فرضت مثل هذه الشّعارات، فالرّئيس بورقيبة هو المعروف بالتّحرر وباستحداث قانون الأحوال الشخصية - الأمر الذي لم يجرؤ غيره عليه في العالم الإسلامي المعاصر - فكان لا بدّ له من توضيح موقفه من الإسلام وبلورة رؤيته أمام سلطة إسلامية عليا، فالإسلام ولا شيء غيره موجّه للنّهضة وسبيل إلى العزّة والكرامة، بل الإسلام هو «العامل الأساسي في تكوين الأمّة التّونسية والضّامن انتصارها...» [4] وتزداد هذه الصّورة المطلوب إبرازها وضوحا بالرجوع إلى نصّ صحافي مكرّس لهذا الهدف، فحضور الرّئيس محاضرة للمفتي سنة 1966 حول الوحدة الإسلامية - وهي تندرج ضمن السّياسة الخارجية لتونس فقد دعت السّعودية إلى عقد مؤتمر إسلامي رفضت مصر انعقاده بسبب حرب اليمن وخلافها مع السّعودية في حين رحّبت تونس بالفكرة وباركها المفتي في محاضرته - جعل الصّحافي يقول: «ففخامة الرئيس علاوة على كونه الرّجل المسلم الواعي لرسالة الإسلام المتطوّرة يعتبر اليوم من مصلحي العالم الإسلامي ومن أصحاب النّظريات الدّاعية إلى إدراك المعنى الكامن في جوهر الإسلام بالدّراسة والبحث... [5] »

---

[1] مجلّة الإذاعة، عدد144 ، 15 مارس 1965 ص16

[2] نفس م و ص

[3] نفس و م ص

[4] نفس م وص

[5] مجلّة - الإذاعة عدد168 ، 7 مارس 1966 ص18

من تقاليد السّياسة المراهنة على الشّباب خاصّة إذا كان متحمّسا لمشروع أقطابها، وعلى حظّ وافر من العلم يمكن توظيفه لنشر المقولات الأساسية التي يراد ترويجها في المجتمع، ومن هذه الزّاوية تخلّى المفتي سنة 1966 عن الخطابة ليلة القدر إلى شاب حديث عهد بالتّخرج من دراسة علم الاجتماع بفرنسا هو عبد الوهاب بوحديبة لقد كان موضوع محاضرة عبد الوهاب بوحديبة : «الضّمير الدّيني في المجتمع الحديث[1] وتميّزت عن سائر المحاضرات ضمن الغرض المدروس بتركيزها الشديد على الجانب العلمي الأكاديمي، واعتماد نظريات علم الاجتماع دون الاغراق في الطّرح السّياسي المباشر أو مزاوجة السّياسي بالدّيني مزاوجة دعائيّة بيّنة، على عكس الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور الذي قدّم المحاضر فأشاد في تقديمه الطّويل نسبيّا بموقف بورقيبة من الزّيتونة وعلاقته بها وطالبه ضمنيا بتشييد مقرّ جديد لها يليق بسمعتها، مع التّذكير بسمعة هذه الكلية وبضرورة تمازج العلوم الدّينية بالعلوم الصّحيحة من أجل فائدة المسلمين. أمّا المحاضر فقدّمه باعتباره رمزا من رموز التّواصل بين الماضي والحاضر. وفكرة التّواصل هذه من أجل تهيئة «العهد الجديد» هي مرتكز الانطلاق عند بوحديبة.

فالإسلام عنصر هام من عناصر «الأمّة التّونسية» لكن الأغلبية «تجد نفسها مسلمة لا لشيء سوى أنّ الظّروف الزّمانية والمكانية شاءت ذلك....»[2] وعند تحليله لأسباب هذا الوضع يحمّل الفقهاء مسؤولية تعطيل الدّين وجعله أقرب «إلى الرّجعية منه إلى التّقدم...» بحكم احتكارهم التّفقه. كما يندّد بحركة «التّجديد المزعومة» التي لم تصل إلى نتائج ملموسة بعد قرن من المجادلات، فالتّجديد في رأيه «أوّلا وبالذّات تجديد ديني للرّوح وتجديد في الضّمير وتجديد في النّفس بتطهيرها من القشور والرّجوع إلى أصالتها على ضوء الرّسالة الخلاّقة التي عهدها الإسلام إلينا والتي حثّنا عليها القرآن...[3] »

---

[1] بوحديبة عبد الوهاب، الضّمير الدّيني في المجتمع الحديث، وأدرجنا محاضرته هذه ضمن الدّراسات التّقليدية للإسلام لأسباب منهجيّة.

[2] نفس المصدر ص17

[3] نفس المصدر ص19

وإلى جانب ذلك يهتمّ بموضوع «الضّمير» عنوان محاضرته فيذهب إلى أنّ الجوهر في الضّمير «وأنّ العبادات والمعتقدات بالرّغم من قيمتها الجوهرية فإنّها ثانوية بالنّسبة للضّمير والإيمان»[1]. ولذلك فإنّ التّدين هو روح قبل كلّ شيء تهدف إلى تقريب الشقّة بين المادّة والرّوح في الإنسان وروح الإسلام هي «التّطور المرن» وبها نفهم التّاريخ وما عجز عن فهمه الكثيرون ووقفوا عن التّقدم والتّطور، وهو بمثل هذا الطّرح يصحّح المفهوم الخاطئ للإسلام ويعطيه بعدا جديدا، ويمهّد لتأطير الموضوع في علاقته بتونس فيزاوج بين الدّين والسّياسة في نسق علمي معرفي على ضوء التّغيرات الاجتماعية كما يطرحها علم الاجتماع «إنّ الإسلام حظّ من حظوظ تونس، لأنّ التّغير الاجتماعي من أبرز مظاهر مجتمعنا الحالي، فالإسلام دين التّطور لا دين الجمود والمجتمع التّونسي في تغيّر سريع، فالحركة الدينيّة هي بمثابة العمود الفقري المشترك بين الدين الإسلامي والمجتمع التّونسي»[2].

إنّ هذا الصّنف من التّحليل يميّز بوضوح بين الفقيه وعالم الاجتماع، فنظرته إلى الإسلام تهتمّ بالجوهر الكامن فيه لا بمظاهر العبادة فيه لذلك تراه يرصد مجالات التّغير الاجتماعي في تونس ومنها الشعور بالتّحرر مطلقا، وضعف العصبيّة القبليّة والعائليّة والاندماج في نوع جديد من الاتصالات «فتكونت الأمّة التّونسية» وهو ما أدّى إلى تغيّر «مفهوم الدّولة» فهي عنوان الخدمات القومية فالتّونسي أخذ يحسّ بأنّ الدّولة هي دولته وأنّ الإدارة إدارته...[3]

وعلى مستوى الحياة السّياسية جعل التّغيير «الفرد مسؤولا عن تقرير مصيره سواء أكان في نطاق العمل الحزبي أو العمل العام...»[4] هذا إلى جانب التّغيير الاجتماعي (مقاومة التّخلف، التّصنيع، المواصلات، وسائل الاعلام، التّعليم...) ويبلغ التّحليل بالمحاضر حدّا يتّفق فيه كليّا مع الإرادة السّياسية في البلاد وكان هاجسها

---

[1] نفس المصدر ص24

[2] نفس المصدر ص29

[3] نفس المصدر ص31

[4] ن م وص

النّهضة أو البعث أي التّطور والتّقدم والخروج من التّخلف «وضرورة النّظر في الدّين من هذه الزّاوية حتّى تكون عنصرا دافعا لا عنصرا كابحا داعيا إلى الجمود فالتّغير الاجتماعي الكلّي لا بدّ أن يكون تغيّرا في الدّين، وإلاّ فإنّ المعتقدات والعبادات إن بقيت جافّة فإنّها ستقف حجر عثرة أمام نهضتنا ولن يكون البعث الذي نريده لنا إلاّ بعثا منقوصا أبتر ولن تكون ثورتنا إلاّ هيكلا بلا روح»[1].

ومن الأمثلة التي يستدلّ بها على إمكانية التّوفيق بين روح الدّين الإسلامي والواقع مثال عزيز على بورقيبة يعتبره مقياسا لنجاحه السّياسي ودليلا على صدق ثورته، موضوع المرأة والزّواج ومجلّة الأحوال الشّخصية، فالهدف في رأي بوحديبة كان حريّة المرأة والرّجل معا لا حريّة المرأة فقط «ولا بدّ من تعميق النّظرة لإدراك ذلك... [2] » ويعرض في الميدان الاقتصادي مثالا آخر لخدمة نفس الغرض، هو حضور الضّمير الدّيني في مفهوم العمل وهيمنته باستمرار فالإخلاص في العمل باعتباره عبادة ينهض بالصّناعة ويطوّر الاقتصاد ولا يمكن فصل العمل عن مقوّماته النّفسية أو الاخلاقية أو الرّوحية لأنّ ذلك يجعله فعلا آليّا لا صلة له «بالذّات والكيان الباطن»[3].

إنّ بوحديبة بحسّه الأكاديمي رسّخ الاختيارات السّياسية بتونس مثل الفهم العملي للدّين ومواكبته للثورة فالنّهضة وحريّة المرأة والعمل بمقتضى الضّمير المهني من أجل التّقدم، وربطها بجوهر الدّين وروحه، متجاوزا طرح الفقهاء لنفس القضيّة متنكّبا سبيل الدّعاية السياسة الفجّة لذلك ينتهي إلى أنّ «الرأي أنّنا كلّما تعمقنا في فهم أنفسنا وفهم أوضاع مجتمعنا ازداد إيماننا تعمّقا وكلّما ازداد متانة ازداد فهمنا لمعطيات الظّروف التّاريخية الحاسمة التي نعيشها...[4]. »

---

[1] نفس المصدر ص33

[2] نفس المصدر ص39

[3] نفس المصدر ص48

[4] نفس المصدر ص50

صادفت سنة 1967 حلول شهر رمضان في بدايتها (جانفي 1967/ رمضان 1386) ثمّ في نهايتها (ديسمبر1967 / رمضان1387) وكان الحدث السّياسي المهيمن حرب جوان 1967 وإن كانت محاضرة محمّد الحبيب بلخوجة تناولت الجهاد[1] موضوعا فإنّها قدّمت قبل وقوع الحرب بستّة أشهر لذلك كان الجهاد المتحدّث عنه لا علاقة له بالوضع العربي العام وإنّما كان قاصرا على حاجة «تونسنا الفتيّة» للرّوح «الجهادية»« من أجل حماية مكاسب الثورة... »

ولم يتخلّف المفتي عن عادته في تقديم المحاضر ومدح الرّئيس في نفس الآن فأبرز علاقة دعوة بورقيبة إلى الاستقلال بالإسلام وبمقوّمات الأمّة مشيدا بدوره في دعم الكليّة الزّيتونية !ويبدو أنّ المفتي يتعمّد المناورة إذ أنّ بورقيبة أبطل التّعليم الزّيتوني بالجامع وهمّشه لولا تمسّك بعض أعلامه به وإعادة الرّوح إليه باحتشام في الكليّة الزّيتونية للشّريعة وأصول الدّين.

أمّا المحاضر فإنّه لا يتردّد بدوره في تخصيص مقدّمة لمدح الرّئيس بصفة الجهاد فكأنما المحاضرة عقدت لتفسير الشّعار السّائد في تلك المرحلة والنّعت التاريخي لبورقيبة بالمجاهد الأكبر، لأنّ نتيجة المحاضرة أدّت إلى أنّ جهاد التّونسيين ضدّ الاستعمار هو مجرّد مرحلة مضت تلتها مرحلة «الجهاد الأكبر» في معركة التّنمية، فتذكير النّاس بقول بورقيبة هذا ضروري ولا بدّ من استعادته وتدبّره «لإدراك كنه ومعرفة(كذا) أسباب النّجاعة وشروط الانتصار»[2].

إنّ موضوع المحاضرة الدّينية أملته الهموم السّياسية للمرحلة فالمحاضر يزاوج بين الدّيني والسّياسي بحكم المناسبة : «تنطلق الدّعوة الجهادية اليوم في تونسنا الفتيّة من أجل حماية مكاسب الثورة، وتحقيق الآمال القومية المتمثّلة في الرّفع من مستوى هذا الشعب والبلوغ به إلى الكمال المنشود حتّى يلتحق بركب الأمم المتحضّرة ويدرك مرحلة الاكتفاء الذّاتي، والشّعب في كلّ ذلك لا يستمدّ إلاّ من روح دينه السّمح القويم

[1] بلخوجة محمّد الحبيب، الجهاد في الإسلام،1968 .

[2] نفس المصدر ص55

ومن مواقف تاريخه الإسلامي المجيد لقاحا وتجديدا لكفاحه ومددا وسندا لجهاده»[1] إنّ عبارات من نوع : رفع مستوى هذا الشّعب والالتحاق بركب الأمم المتحضّرة والاكتفاء الذّاتي نابعة كلّها من الخطاب السّياسي البورقيبي يطعّمها بلخوجة بمفهوم مستحدث للجهاد يختلف عن المفهوم الأصلي للكلمة في سياقها الإسلامي فيزاوج بين السّياسي والدّيني بكثير من التّكلف طالما أنّ الفتوحات توقّفت، ومؤسّسة الجهاد أغلقت أبوابها، فلا بدّ من إحياء المفهوم اللّغوي للكلمة وإسقـاطه على الواقع حتّى يكون لقب «المجاهد الأكبر» منسجما مع الدّين والدنيا... أمّا في ما عدا هذا فإنّ المحاضر توسّع فـي تحلـيله لطبيـعة الدّعوة الإسـلامية وتأسّسها على دعامتي الحرية والسّلام بالـرّجوع إلـى القـرآن والسّـنة والتّـاريخ الإسـلامي وبرّر الالتجاء إلى السّلاح والجهاد بأنّه الحلّ الأقصى عند رفض المشركين الانصياع وتماديهم في العدوان فكان لا بدّ من التّصدي لهم وهو يروم بهذا نفي ما نُعت به الإسلام من روح دموية غازية...

ولم يخرج بلخوجة كغيره من علماء الإسلام في العصر الحديث من أسر السّؤال المؤلم أبدا : لماذا تأخّر المسلمون؟ ويفسّر من ناحيته هذا التّأخر بضعف «جذوة الإيمان في النّفوس» وتقلّص «روح الجهاد منها (...) وبحكم ذلك تغيّرت مفاهيم النّاس في الإسلام (كذا) واتّخذوا أهله حجّة عليه حتّى آضوا يغيّرون معالمه ويطلبون أسباب الانحطاط في أصوله ومبادئه وهي من كلّ ذلك براء»[2]

إنّه يميّز كغيره بمناسبة الحديث في الجهاد، بين الإسلام والمسلمين ويرجع التّقهقر إلى ضعف جذوة الإسلام دون علاج أو حتّى تلميح لأسباب هذا الضّعف الموضوعيّة، كما أنّ تعليله التّخلف بتقلّص «روح الجهاد» لا يقيم عليه دليلا واحدا، ولا نفهم المقصود بالجهاد بالضّبط في هذا السّياق، فهل هو جهاد التّبشير بالدّين وجهاد الفتوحات؟ أم هو جهاد النّفس والطّموح من أجل تحقيق منزلة بشريّة أفضل؟ وهذا النّوع الأخير تقوم عليه فلسفات عديدة وتنادي به ولا يحتاج لتحقيقه إلى الدّين وحده، بل

---

[1] نفس المصدر ص19

[2] نفس المصدر ص55

إنّ من الإيديولوجيات والفلسفات ما ينادي بالجهاد بمفهوم الكفاح خارجا عن دائرة الأديان ولنا في الوجودية الملحدة أو الشيوعية بعض دليل.

أمّا البشير العريبي صاحب المحاضرة الثانية لسنة 1967 «الحضارة الإسلامية بين أمسها الزاهر وغدها المأمول[1] فكأنما أكرهته مرارة هزيمة جوان 67 على تجاوز الواقع ليناظر بين الماضي والمستقبل دون المرور بالحاضر، لكنّه لم ينجح في ذلك بل في تعرّضه إلى «عوامل التّدهور الذي أصاب المسلمين» تحليل ضمني للواقع وانعكاسات هذا التّدهور، وهو ما يفرض عليه اقتراح بعض الحلول ومنها إعادة الاعتبار إلى الحضارة في نفوس ابنائها «كخطوة في سبيل مستقبل أفضل للإسلام والمسلمين»[2].

ومن وجوه إعادة الاعتبار عنده، فتح باب الاجتهاد والالحاح على ضرورته والاشادة بمكانة العقل ودوره في التّطور وإذ يساير الخطاب السّياسي في تونس حول الاجتهاد والعقل فإنّه يحدّد صفات المجتهد الشرعية ولا يسلّم بإطلاقيّة العبارة بل يعارض الخطاب السّياسي المطلق بكثير من التّقية والوجاهة: «على أنّني (...) كنت كلّما أثيرت قضيّة غلق باب الاجتهاد وتذكّرت شروط الاجتهاد أسائل نفسي: أليس من الخير أنّ باب الاجتهاد اعتبر مغلقا في عصور التّدهور والانحطاط السّياسي والاقتصادي والاخلاقي»[3].

ومن بين المقولات التي روّجتها السّياسة، المراهنة على العلم والمزاوجة بين الدّنيا والآخرة، وهو عين ما يثيره العريبي مبرّئا الإسلام والقرآن ممّا أصاب المسلمين من جهل ووهن وتدهور ودون الإقرار بسبب واحد من أسباب التّدهور، يستعرضها في شكل استفهامات متتالية، فمنها ما مردّه علاقة المسلمين بالدّين (التّخلي عنه - التّفريق بين الدّين والدّنيا) ومنها ما هو سياسي (استبداد الحكام، الصّمت على الاستبداد، سيادة

---

[1] العريبي البشير، الحضارة الإسلامية بين أمسها الزّاهر وغدها المأمول، العمل 28 / 12/ 1967 /ص 6 والعمل 29 /12/ 1967 ص4 .

[2] نفس المصدر ص6 .

[3] نفس المصدر عدد يوم 29 / 12 / 67 ص4 .

الجهال على الشّؤون السّياسية...) إلى جانب التّواكل والابتداع في الدّين وصمت العلماء على ذلك وتسميم المستعمر للتّعليم... ولذلك تبقى المسؤولية على عاتق المسلم مهما كان موقعه في المجتمع في «العمل لفائدة هذا الدّين لتمكّنه في نفوس النّاشئة والكبار على السّواء. ولا سبيل إلى تحقيق هذا إلاّ بإحياء قيم الدّين وتجديد عرضه على النّاس...[1] »

فالعريبي يقرّ بما يدعو إليه السّاسة في تونس من ضرورة الإحياء والتّجديد لكنّه ينصّ على أنّ التّجديد ليس في الأحوال بقدر ما هو في أساليب الإحياء والدّعوة، ثمّ يسطّر برنامجا للإحياء يراه كفيلا بإعادة الاعتبار للدّين في النّفوس ويزاوج فيه النّظري والتّطبيقي: ...» إنّ أوّل خطوة في سبيل الإحياء هي أن يؤمن المسلمون بأنفسهم ويزيلوا عنها ما علق بها من المركّبات التي طرأت عليهم، ثمّ عليهم بعد ذلك أن يحسنوا دراسة الإسلام ويحسنوا فهم تعاليمه وقيمه. وعليهم ثالثا أن يتوزّعوا العمل لإحياء الدّين على وفاق اختصاصاتهم ومكانتهم في الأمّة. [2]» فالإحياء إذن هو إحياء للحضارة الإسلامية ويكون «بإحسان النّظر إلى الإسلام والعمل على إحياء قيمه (...) إيمانا بها وإعلانا عنها وتطبيقا لها.[3] »

لعلّه من المفيد ملاحظة تواتر نفس الأفكار عند أغلب المحاضرين والمفكّرين في هذه المرحلة فكأنّ الواحد يردّد صدى الآخر، فمنطق الإشادة بالإسلام وبتعاليمه وشموله واستهدافه الدّين والدّنيا هو البارز إلى جانب أنّ ما تدعو إليه السّياسة لا يتعارض مع الدّين، بل إنّ الدّين حرّض عليه ويؤتى بالحجج الكثيفة على ذلك سواء من النصّ الدّيني أو من الفقه والتّاريخ الإسلامي، فيكفي تحديد المصطلح أو المقولة السّياسية ليبدأ البحث عمّا يوازيه أو يترجمها في السّجل الدّيني دون اعتبار فارق اللحظة التّاريخية أو المناسبة...

---

[1] ن م وص.

[2] ن م وص.

[3] ن م وص.

ويعمد محمد العروسي المطوي[1]، المسؤول عن التّوجيه في دار الحزب الاشتراكي الدّستوري سنة 1968 إلى عمليّة عكسيّة إذ يضبط جملة من المصطلحات السّياسية الاجتماعيّة: العلم، العمل، الخلق، التّفتح والشّمول، اعتماد العقل، القوّة والهيبة ويحكم بأنّها أهمّ مقوّمات التّطور في الإسلام، والحال أنّها مقوّمات للتّطور في أيّ حضارة حتّى وإن كانت لا دينيّة، فلا تطوّر عند الإخلال بأيّ مقوّم من المقوّمات المذكورة وهل نتصوّر تطوّرا مثلا بلا عمل أو بلا علم أو بلا عقل؟ ومع ذلك فإنّ المطوي يحلّل هذه المقوّمات ويجد لها في القرآن والحديث ما يفسّرها فلا يسلم كغيره من لعبة ملء الخانات الشاغرة وسدّ الثّغرات حتّى يكتمل الجدول ويستريح إلى أنّ الدّين يشمل كلّ أبعاد الحياة وما بعدها، وذلك بإسقاط كلّ هذه المقوّمات على الواقع المعاصر مستندا إلى مرجعيّة دينيّة. ففي عنصر الهيبة والقوّة يربط الدّيني بالسّياسي في تونس ويعمد إلى الإقناع بسداد رأي ساستها واستجابته للدّين «أو ليس هذا هو ما نفعله اليوم من اكتتاب أو قرض للدّفاع الوطني. نفعله لا لمجرّد الدّفاع عن حوزة الوطن وإنّما نفعله أيضا استجابة لمقتضيات ديننا ومبادئه الخالدة حتّى تكون لنا المناعة والعزّة التي هي شرط أساسي في المجتمع الإسلامي الحقّ...[2] »

وينظمّ بلا تردّد ودون احتراز كما هو شأن العريبي إلى دعوة السّائس إلى ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد لأنّ غلقه «يتنافي مع روح الشريعة السّمحة» ثمّ هي فكرة «من رواسب عصور التّدهور في المجتمع الإسلامي... [3]» أمّا سبب الركود والجمود أو التّخلف - وهي لازمة ردّدها كلّ المفكّرين الإسلاميين المحدثين - فيحصره في «ما أصاب السّيادة الإسلامية ذاتها من تفكّك وانشطار في أداة تجدي[الدّين] وعامل تنفيذه، ويبدأ ذلك منذ أن أصبح رمز السّيادة ملكا عضوضا ابتعد عن الشّورى واختيار

---

[1] المطوي محمد العروسي، أسّس التّطور والتّجديد في الإسلام، ضمن دراسات إسلامية، 1968 ص 182.

[2] نفس المصدر ص195

[3] نفس المصدر ص198

الأصلح»[1] فهذا أدّى في رأي المطوي إلى القطيعة بين المسؤول عن التنفيذ والعلماء المجتهدين لذلك فشل مشروع زعماء الإصلاح في العصر الحديث (...) لأنّ من بيده أداة التّنفيذ كان بعيدا عن الشّعور بالإصلاح، فاقدا للمستوى الذي يخولّه الاجتهاد أو مجابهة التّغييرات والمستحدثات»[2].

لكنّه بعد هذا الحكم القاطع يستدرك، فيستثني تونس من هذا الانشطار، فدوافع بورقيبة إلى الجهاد والنّضال كانت في زعمه دينيّة بالأساس ويوجّه إليه الخطاب مباشرة - والمناسبة الدّينية للمحاضرة خولّت له ذلك - «لقد ذكرتم عديد المرّات أنّ مسّ كرامتنا الدينيّة من المستعمر الدّخيل كان من أكبر العوامل التي دفعتكم إلى الجهاد»[3]، ويعدّد ما قام به بورقيبة من إصلاحات للأمّة في جميع المستويات ومنها الدّيني فخطبه في المولد النّبوي «دعوات صادقة إلى الإصلاح الدّيني وتنقيته من الشّوائب والرّواسب التي تراكمت على مبادئه الأصلية - في عصور الانحطاط - حتّى كادت تحجبها» [4] وكأنّنا بالمحاضر يتغافل عن الدّور السّياسي لهذه الخطب ومن بينها محاضرته، فيكتفي منها بما تمثّله من رمز ديني.

ثمّ يعود المطوي إلى سبب التّدهور بعد أن عالج سبب الركود أو التّخلف وكأنّها تعني في خطابه نفس الشيء فيحدّده «بابتعاد المجتمع عن المبادئ الأساسيّة التي طالبهم (كذا) الدّين نفسه بالعمل بها والمحافظة عليها». [5] فعن أيّ مجتمع يتحدّث ؟ ثمّ لماذا لم يذكر سببا واحدا من أسباب الابتعاد عن المبادئ الأساسية للدّين؟ وهل هو ابتعاد أم نفور وقطيعة، كانت العوامل السّياسية والاقتصادية والاجتماعية من أهمّ أسبابها؟ إنّه يعرض عن كلّ هذا ليقيم مقارنة بين الإسلام «دين الحياة» وسائر الأديان التي تنطبق

---

[1] نفس المصدر ص200

[2] نفس المصدر ص201

[3] ن م وص

[4] نفس المصدر ص202

[5] ن م وص

عليها مقولة الدّين أفيون ويركّز عرضه على النّظر في المسألة في إطار علاقة أوروبا بالكنيسة.

يهيمن هاجس الإصلاح على خطاب المطوي فلا يجد ملاذا من الاهتمام بالمستقبل في خاتمة محاضرته فيحذّر الشباب من التّأثر بنظرة غيره - المستوردة- إلى الإسلام أو الأديان بصفة عامّة، ويدعو إلى حتميّة «تقديم الإسلام الصّحيح إلى ناشئتنا في جميع مستوياتها واعتباره مادّة أساسيّة وأصليّة في التكــوين والتّربية والتّوعية والإرشاد»[1].

لكن ما المقصود بالإسلام الصّحيح ؟ ثمّ ألم تكن مادّة التربية الإسلامية مادّة رسميّة في برامج الثانوي؟ وهو يتجاوز حدود تونس ليكشف حاجة الشّعوب جميعا إلى «الضمير الحيّ اليقظ، ولن يكون ذلك إلاّ «بالتّربية الدّينية السّليمة المبنيّة على قواعد ومبادئ الإسلام المصفى...[2] ».

لم يحضر بورقيبة[3] الاحتفال بليلة القدر ولم يشهد محاضرة علي الشّابي[4] حول موقف الإسلام من كرامة الإنسان، سنة 1969 ونابه في ذلك الوزير الأوّل، وأبدى المحاضر من البداية حكما بتشعّب الموضوع لذلك اختار الاعتماد على القرآن والسّنة والتّاريخ الإسلامي مع «البحث عن هذه القيمة في معابر التّاريخ التّونسي حتّى عصرنا الحاضر»[5]، وهو في ما يبدو بيت القصيد كما يقال.

لقد كان عدم التّكافؤ بين محاور المحاضرة واضحا فقد انشغل الشّابي بمسح تاريخي شامل للمسألة مركّزا على المجتمع الفارسي مجال اختصاصه وبتحليل لأسس الكرامة البشرية على ضوء القرآن وهي: المساواة والأخوّة والحريّة واعتبارها سابقة

[1] نفس المصدر ص205

[2] ن م وص

[3] تغيّب بورقيبة عن حضور ليلة القدر سنوات 1969 و 1970 و 1971 لأسباب صحيّة...

[4] الشابي علي: موقف الاسلام من كرامة الإنسان، ضمن دراسات إسلامية، 1971 .

[5] نفس المصدر ص211

لوثيقة إعلان الاستقلال الأمريكية وللثورة الفرنسية، «غير أنّ ما تراكم على المسلمين من وهن وجمود وانحلال إبّان عصور الانحطاط سدّ عليهم المنافذ حتّى لقد بدت لهم هذه الحقوق الأساسيّة حين نادت بها الثّورة الفرنسيّة خاصّة، مستحدثة غريبة»[1].

ثمّ التفت إلى تونس ليداخل الدّيني بالسياسي بكلّ جلاء ودون اعتدال فهو يستعرض تاريخ تونس منذ القرن الأوّل الهجري إلى مؤتمر قصر هلال ليؤكّد انعدام كرامة الإنسان وعسف السّائس مسلما أو مستعمرا دخيلا، منددا بفساد سياسة البايات وتقسيم المجتمع إلى «عربان وغير عربان»، إلى «أن أطلّ فجر البطولة على هذه الأرض بظهور المجاهد الأكبر، باني المجد مؤسّس الوحدة القومية وباعث الكرامة، وانعقاد مؤتمر قصر هلال الخالد في مارس 1934 يعتبر فتحا جديدا في تاريخ هذه البلاد إذ جعل منه القائد منطلقا للوحدة القومية ولتحقيق كرامة الانسان التّونسي واستقلال البلاد...[2] »

ولا شكّ في أنّ هذا النّوع من الخطاب الحماسي يتجاوز الدّيني ويستقرّ مباشرة في السّياسي فيزول التّماهي والتّداخل ويبقى الدّيني قاصرا على القسم التّاريخي الاستهلاكي في هذه المحاضرة ويزداد هذا تأكّدا بالنّظر إلى الخاتمة فهي بلاغ سياسي خالص، وهو ما يعتّم على عنوان المحاضرة الأصلي: موقف الاسلام من كرامة الانسان وقد يكون العنوان التّالي أنسب وأقرب إلى الانصاف : موقف بورقيبة من كرامة الانسان، يقول الشابي مختتما : «إنّ ما أقدم عليه الحزب والحكومة من مراجعة الأوضاع وإصلاح الاصلاح لدليل على ما أراده المجاهد الأكبر وأعضاده لهذا الشعب من حرية وكرامة وازدهار وعلى أنّ كلّ ما يمسّ بكرامة الانسان لا مجال له في هذه الدّولة البورقيبية المنيعة التّي ردّت للإنسان كرامته وللوطن اعتباره وللقيم الاسلامية نصاعتها»[3]

---

[1] نفس المصدر ص235

[2] نفس المصدر ص237

[3] نفس المصدر ص238

إنّ هذه المحاضرة نابعة من الاطار الاجتماعي والسّياسي الذي قدّمت فيه، فقد كانت سنة 1969 نهاية تجربة التّعاضد وتحوّل الاختيار السّياسي لإنقاذ الوضع، إلى انتهاج مقولات«إصلاح الإصلاح» وإعادة الاعتبار إلى «كرامة الانسان» بعد أن «أهينت» بتجربة التعاضد والتعسّف في تطبيقها، وبعد أن كان الاسلام في سنة 1965 يعتبرُ المعرضَ عن الدّعوة إلى التّقشف كافرا كما ورد على لسان مفتي الديار التّونسية الشيخ محمّد الفاضل ابن عاشور، صار همّ من يتكلّم باسمه إثبات كرامة الانسان، وتلميع صورة الحزب والحكومة وحرصها على «كرامة» هذا الانسان التّونسي» وعطفها عليه، وخاصّة أنّ تحديد مسؤولية ما آلت إليه الأوضاع وقعت - كما شاءت الإرادة السّياسية - على عاتق شخص زجّ به في السّجن للمحاكمة... [1] لقد باتت المراجعة حتميّة وصار التفكير في إعادة النّظر في الاختيارات الكبرى ضروريا، وبين التّقشف وكرامة الانسان يظلّ العمل قيمة قارّة ووسيلة للتّغيير والتّقدم، ولهذا كان موضوع محاضرة سنة 1970 بعنوان العمل في نظر الاسلام[2] لمحمد الحبيب بلخوجة. بحضور «دولة الوزير الأوّل الأستاذ الهادي نويرة» فبعد تحليل مكانة العمل في الاسلام وأنواعه انتهى إلى أنّه عبادة وسلاح حادّ لمكافحة الفقر والعوز ثمّ ضبط اتّجاهات «الاقتصاد الاسلامي» واعتبرها «واضحة بيّنة» لا بدّ من العمل على «إنارتها وإثارتها لتكون أساس التّعاون بين النّاس»[3].

إنّ المقدّمات التّاريخية تعقد عند كلّ المحاضرين تقريبا لتفضي إلى الواقع الرّاهن وتكون الحلول السّياسية مستمدّة في الأغلب من مرجعيّة دينيّة ماضويّة : «نحن اليوم أحوج ما نكون إلى تلك الصّفات والأخلاق، أخلاق المجاهدين العاملين، وشيم الثابتين، الصّابرين، وخلال الكادحين المضحّين. فإنّ قضايا التّنمية ومشاكل التّطور وأسباب الحفاظ على البلاد والعزم على تحقيق عزّة الوطن ونصره وتقدّمه ورقيّه، ووجوب صيانة السّيادة وحماية مكاسب الاستقلال، تتطلّب كلّها نشاطا أكثر وعملا

---

[1] وزير التّخطيط والمالية أحمد بن صالح

[2] بلخوجة محمد الحبيب : العمل في نظر الإسلام، 1971 .

[3] نفس المصدر ص32 .

أوسع، مع جدّ متواصل وعزم قويّ ثابت، وتضحية كاملة. ذلك ما يدعونا إليه ديننا ويمليه علينا واقعنا... »[1].

وهكذا فإنّ قضايا التّنمية وما يلحقها، والنّجاح فيها، رهين ما يدعو إليه الدّين ويمليه الواقع من أخلاق ونشاط وعمل وجدّ وعزم وتضحية في ما يذهب إليه المحاضر وهو بهذا مزج الدّين بالسّياسة بكثير من النّجاح ولم يسقط في فخّ الوعظ الدّيني الصّريح أو الخطاب السّياسي المباشر، لكن رغم هذا النّجاح على مستوى المحاضرة والعرض فإنّ الإقناع بضرورة العمل والتّضحية من أجل التّقدم يبقى نسبيّا في الواقع...

إنّ التباس السّياسي بالدّيني يفتر أحيانا ويظهر الدّيني جليّا بحسب الظّرف السّياسي والحدث المزامن للمحاضرة ولئن بدا خطاب العريبي سنة 1967 أميل إلى الدّيني منه الى السّياسي فإنّ خطاب مفتي الدّيار التّونسية الجديد سنة 1971[2]، إذا ما استثنينا حضور الوزير الأوّل وإشارة المفتي إلى «السّنة الحميدة التي سنّها المجاهد الأكبر فخامة الرئيس الحبيب بورقيبة من إقامة مهرجان ديني بمناسبة حلول ليلة القدر...» فإنّ محاضرته عن «مكانة السّماحة واليسر في الدّين والمعاملات»[3] تبدو تقليدية إذ تعيد المتعارف عليه ويعمد صاحبها إلى الاستشهاد في كلّ مناسبة بالقرآن والحديث وهي أقرب ما تكون إلى خطبة وعظية ناهيك أنّه يختتمها بالدّعاء ومن ضمنه الدّعاء لرئيس «بلدنا وحامي حمى رقعتنا...»، ولعلّ الإشارة السّياسية الوحيدة فيها إلى جانب تحديد المناسبة وامتداح السّنة البورقيبية أنّ من أهداف هذه المحاضرة بعث «مجتمع فاضل نظيف توّاق لاكتساب الفضائل يشيد بخصلة من خصال الخير التي دعـــا إليها الإسلام وزرع روحـــه في نفوس الأمّة والشّباب على الخصوص...[4] »

---

[1] نفس المصدر ص39

[2] توفّي الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مفتي الدّيار التّونسية سنة 1970 فخلفه في المنصب الشيخ محمد الهادي بلقاضي.

[3] بلقاضي محمد الهادي : السّماحة واليسر في تعاليم الاسلام، العمل 1971 / 11 / 2 ص4

[4] نفس المصدر ص2

غير أنّ هذه الاستثناءات إن هي إلاّ ظرفية ففي سنة 1972 يعود محمّد الحبيب بلخوجة - وهو صاحب أكثر هذه المحاضرات - إلى إقحام السّياسة في الدّين في مقدّمة محاضرته «الحقّ في نظر الشريعة الاسلامية» [1] ولعلّها أقصر نسبيّا من سابقاتها، وظاهرة قصر المحاضرات الدّينية تبدأ منذ هذه السّنة ولذلك علاقة بالحالة الصّحية للرّئيس الذي عاد إلى الحضور بعد نيابة الوزير الأوّل له في السّنوات الثلاث السّابقة، ويشير بلخوجة في بداية محاضرته إلى ذلك ويعتبره «ميزة كريمة وأمرا جليلا» ففي عودته دليل على «عنايته الفائقة الكريمة بروح الدّين الإسلامي الذي يريده - كسالف دهره - قويّا هاديا ومحركا مبدعا» [2] والميزة الثانية أنّ الحفل يقام لأوّل مرّة في تاريخ تونس المستقلة بجامع الزّيتونة...!

وفي ما عدا المقدّمة فإنّ المحاضرة خضعت لمنهج متدرّج تناول فيه المحاضر الاطلاقات العامّة للحقّ في الشريعة الإسلامية ملحا على الحقوق والواجبات، مخصّصا القسم الثّاني من عمله للحقّ في الإصلاح القانوني...

وتتحكّم الأحداث العربية أحيانا في مسار المحاضرة وتحدّد موضوعها لذلك يعود محمّد الحبيب بلخوجة سنة 1973 إلى موضوع الجهاد في الإسلام [3] وقد كان عالجه منذ 1967 وقبل حرب جوان واهتمّ فيه بصفة الجهاد عند بورقيبة وبمسألة الجهاد ضدّ التّخلف إلاّ أنّ هذه العودة كانت بوحي من حرب أكتوبر أو حرب رمضان فاستمدّ عناصر المحاضرة من الوضع السّياسي العربي، وقد تقدّمت المحاضرة خطبة وجيزة لبورقيبة اعتبر فيها أنّ العرب قد دخلوا فعلا القرن العشرين لأنّهم بادروا بالهجوم وفرضوا على عدوّهم نسقا معيّنا وقضوا على أسطورة جيش إسرائيل الذي لا يغلب، وقد قارن بورقيبة بين معركة بدر وحرب أكتوبر داعيا إلى تأييد المجاهدين.

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب : الحقّ في نظر الشّريعة الإسلامية، العمل 2 /11/ 1972 ص4

[2] نفس المصدر ص4

[3] بلخوجة محمّد الحبيب : الجهاد ومعانيه، العمل 23 / 11 / 1973 ص5

أمّا بلخوجة فقد مدح في المقدّمة بورقيبة بصفة المجاهد وأشاد بتصدّيه لعدوانين خارجي (الاستعمار) وداخلي (التّخلف) ثمّ عالج ما آل إليه المسلمون من انهيار وهي مقولة متواترة، وحدّد السّبب «باضمحلال الرّوح الدّيني والتّفسخ الأخلاقي وما أصاب الدّولة من هرم وفشل»[1]. وبما أنّ هذا الرّوح الدّيني كان أساسيّا في معركة التّحرير فإنّه كفيل «اليوم عند اختلاط الطّرق واختلاف السّبل بأن يوجّه المسلمين الوجهة الصّحيحة ويدفع بالجماعة الاسلامية إلى تحقيق العزّة وافتكاك النّصر»[2].

إنّ المحاضر يقرّ صراحة بالاختلاط والتّداخل ويحكم على عصره «اليوم» بالسّلبية والتّردي وحكمه شامل لكلّ العالم الاسلامي بلا استثناء لذلك يبشّر بما للرّوح الدّيني من دفع إلى «الأعمال البنّاءة» التي «ترفع من مستوى الجماعة الاسلامية كالأخذ بالعلوم المختلفة الضرورية والنّهضة بالحياة الفكرية والاجتماعية وتطوير الاقتصاد تطويرا تقنيّا وعلميا يحقّق الرّخاء والقوّة والغنى والثّروة والاستعداد عسكريا»[3] فهزائم المسلمين تعود بمقتضى هذا التّحليل إلى تفريطهم في «الرّوح الدّيني» وكأنّنا ببلخوجة لا يضيف جديدا إلى مقولات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، غاية ما في الأمر أنّه يعيدها بأسلوب مغاير، لكنّه يتجاوزها أحيانا إلى ماله علاقة باللحظة التّاريخية أو العمل السّياسي إذ يلحّ على قيمة «النّضال الإعلامي والنّشاط السّياسي الديبلوماسي» في دعم الجهاد فبهما يكون «التّمهيد للنّصر والتّمكين من الظّفر...»[4].

وبما أنّ المناسبة دينيّة سياسية فإنّه يختم كما بدأ بالعزف على وتر السّياسة ومدح السّائس وذكر ما أنجزه في قضيّة الحال : « ...وإنّ في ما قامت به تونس وتقوم به في كلّ المجالات التي ذكرناها تحت قيادة فخامتكم وبإذن منكم - حضرة المجاهد الأكبر -

---

[1] نفس م وص

[2] نفس م وص

[3] ن م وص

[4] ن م وص

ما يقرب للعرب وللمجاهدين في هذه المعركة المصيرية ساعة الخلاص من الاستعمار الصّهيوني والانتصار على قوى الظّلم والعدوان لتحقيق الكرامة واسترجاع السّيادة وإقامة العدل... »[1].

وما من شكّ في أنّ مثل هذه الاحكام العامّة متواترة عند كلّ الخطباء والسّاسة العرب في المرحلة المعاصرة، من أنّ مزاياهم على «القضيّة المصيرية» لا تحصى ... وأنّهم جميعا يقرّبون ساعة الخلاص... ويستهدفون تحقيق «الكرامة ... وإقامة العدل...» ولكنّ الواقع يكذّب هذه الشّعارات.

لم يكن توظيف رجل السّياسة للدّين حكرا على الحدود المحلية الضّيّقة فمجال اهتمام بورقيبة سنة 1974 يتّسع إلى عديد الاقطار العربيّة الاسلامية فيدعو وفودا من علمائها لحضور احتفالات ليلة القدر بجامع الزّيتونة حتّى يظهر صورة الاسلام ومدى رعايته في تونس وذلك ربّما من باب تعديل وجهة النّظر المضادّة لمواقف بورقيبة من الأحوال الشّخصية ومن صوم رمضان... فالاحتفال والدّعوة علي هذا النّحو فيهما إبراز لمكانة الدّين في تونس البورڤيبية وما تحقّق من إنجازات بها في مختلف الميادين.

وقد استجاب عميد كلية الشريعة وأصول الدّين محمد الحبيب بلخوجة لهذا التّوجه فعرض بالمناسبة محاضرة بعنوان «الرسالة العظمى»[2] واجتهد في أن تكون ناجحة علميًا على النّمط الذي تقتضيه الدّراسات الاسلامية التّقليدية، فقد عقد مقدّمة تمجيديّة مقصودة نقتطف منها قوله: «حضرة الرئيس الجليل، المجاهد الأكبر، أب الشعب (كذا) محرّر الشّعب وقائد الشّعب...» ثمّ حيّاه بشعر لابن هاني الأندلسي يمدح فيه الإمام ضمن العقيدة الشّيعية استغله للمناسبة وتوجّه به مادحا بورقيبة« لولاك لم يكن التّفكر واعظا... »[3].

---

[1] ن م وص

[2] بلخوجة محمد الحبيب : الرّسالة العظمى، العمل 13 / 10/ 1974 ص4

[3] ن م وص

ودارت المحاضرة على موضوع الرّسالة النّبوية ومكانة العلم ومنزلة الأنبياء وقارن المحاضر الماضي بالحاضر كالعادة ووسمه بالجمود والتّأخر: « ..وليس لنا من نجاة أو مخرج ممّا نحن فيه سوى التّمسك بالكتاب والسّنة كما فعل أسلافنا المتقدّمون زمانا وإحسانا».[1] أي اعتماد القرآن والسّنة والاستعداد والتّسلح بالقوّة والعلم للبناء والتّطور والمناعة.

ولا يغفل عن دوره في ربط الصّلة بين السّائس والشعب منطلقا من مرجعيّات دينيّة لذلك يعود في الخاتمة إلى الاشادة بالرّئيس وبدوره في إحياء «الليلة الغرّاء (...) ودعوة أفاضل العلماء» ودعمه «المتجدّد للثقافة الاسلامية» ومثل هذا الانجاز كفيل بأن «ينبّه الشّباب في بلادنا ويركّز في نفوس المواطنين كافّة هذه الصّلة القويّة بين الماضي والحاضر التي ترعونها والتي تريدونها أبدا ماثلة للعيان حاضرة للأذهان... ».[2]

كان من أبرز ما يعتزّ به بورقيبة في سياسته الاجتماعية الثورة التي أحدثها بضبط قانون الأحوال الشخصية وذهابه في تحرير المرأة أشواطا، وصادف أن كانت سنة 1975 هي السّنة العالمية للمرأة فإذا الفرصة سانحة بمناسبة إحياء ليلة القدر لتكون المحاضرة حول المرأة ومن تقديم امرأة هي الأستاذة هند شلبي[3].

إنّ هذه المحاضرة مثّلت من دون غيرها على امتداد المرحلة التي عنينا بدرسها حدثا، فقد كان السّائس يتوقّع كالعادة توظيف الدّين لفائدة سياسته وإبراز دوره في «تحرير المرأة» غير أنّ عنوان المحاضرة كان عامّا «المرأة في الإسلام» كما أنّ نسق الخطاب فيها سار على عكس ما كان منتظرا في مثل هذه المناسبة الدّينية - السّياسية. بيّنت هند شلبي مكاسب المرأة المسلمة في القرآن والسّنة وسحبت من بورقيبة بطريقة غير مباشرة شعار «محرّر المرأة» فإذا الاسلام هو محرّرها الفعلي ولذلك ألحّت كثيرا

---

[1] ن م وص

[2] ن م وص

[3] شلبي هند : المرأة في الإسلام، مقتطفات بجريدة الصّباح 3 / 10 / 1975 ص4

على ضرورة مراجعة مفهوم الحرية «فالحريّة ليست في أن تفعل ما شئت بل أن تدرك حدود حريّتك، وهي نحو تطبيقها لحجابها حرّة أيضا لأنّ المسلمة لا ترتدي لباسها الشّرعي ثمّ تؤمن إنّما هي تؤمن ثمّ تلبس...[1] » ورأي كهذا لا يروق لأولى الأمر آنذاك خاصّة وبورقيبة قاد حملة ضدّ الحجاب ودعا إلى السّفور وتجاوز الزّي التّقليدي فهو من مكبلات التّنمية... لكن شلبي تمضي فتقول: «أليس من مقوّمات الأمّة إلى جانب لغتها لباس أفرادها؟ فلم نتسامح ونسرع إلى تقليد الغير؟ نعم نحن في عصر قرّب بين الحضارات ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك على حساب شخصية الأمّة»[2].

لقد جاء طرح شلبي لموضوع المرأة مناقضا كليّا لما أراد بورقيبة أن تكون عليه المرأة التّونسية «المتحرّرة» من ذلك الادعاء بأنّ كرامة المسلمة لن تحقّق ما لم تتحرّر المرأة اقتصاديا، ردّت عليه بأنّه مضمون فكرة شيوعية فالإسلام «ليس في حاجة إلى تبني هذا الاتّجاه في التّفكير الذي أتى في حقيقة الأمر لتحطيم الاتجاه الرأسمالي المبني على الاحتكار...[3] »

فمشكلة المرأة المسلمة في رأي شلبي أنّها جاهلة لحقوقها وواجباتها لذلك ظنّت أنّها مهضومة الجانب وقاست وضعها قياسا خاطئا على وضع المرأة الأروبية فطفقت تقلّدها «فتبرجت بزينتها في الشوارع وخالطت المقاهي ومجالس اللّهو ودمّرت كلّ الحدود والقيم وأهملت بيتها وفرّت من كلّ مسؤولياتها...» [4] ولا ريب في أنّ الصّورة التي ترسمها هند شلبي نابعة من واقع يعيشه المجتمع التّونسي الحديث وكأنّها تومئ إلى أنّه ناتج عن تصرّف سياسي معيّن لم تقدّر أبعاده عند المجاهرة بتحرير المرأة.،، وإذ تسلّم المحاضرة بوجود خلل جسيم في المجتمع ناتج عن الجهل بالحقوق والواجبات فإنّها تقترح حلاّ وحيدا للمسألة : « ليس من حلّ سوى أن تعيد المرأة بل ويعيد الرّجل النّظر فيما هما عليه اليوم وما كانا عليه سابقا وليس في الأمر صعوبة لأنّ كليهما مؤهّل

---

[1] ن م وص

[2] ن م وص

[3] ن م وص

[4] ن م وص

للقيام بهذه المهمّة ولم يبق سوى شيء واحد هو الوعي والسّعي الحثيث للبحث عن الشّخصية المفقودة، ولا شكّ في كون المعوّل عليه في ذلك بالدّرجة الأولى هي العائلة فكلّما استقام الأبوان استقام الأبناء ثمّ يأتي دور المؤسّسات العلمية انطلاقا من المدرسة حتّى نبلغ رحاب الجامعة حيث تعي الفتاة مبادئها الاسلامية الحقّة بالاطلاع على منابعها الأصلية»[1]. ولا يخفي مضمون الفقرة أعلاه مدى تعارض هذا البرنامج مع أفكار بورقيبة في هذا المجال وقد اتّهمته شلبي ضمنيا بتغريب الشخصية الاسلامية إذ أصبحت «شخصية مفقودة» وأعادت تأسيس المجتمع باعتماد مختلف بيئاته، تأسيسا يستجيب لقواعد التّربية الدينية وما تزخر به من منظومة أخلاقية تنهل مباشرة من منابع المبادئ الاسلامية الاصلية، فضلا عن كون الإنسان (إمرأة ورجلا) مدعوّ إلى مقارنة الماضي بالحاضر وإعادة النّظر فيهما لإدراك إيجابيات الماضي وسلبيات الحاضر وتردّيه...

وليس غريبا إذن أن تمتنع الصّحافة الحزبية - جريدة العمل - عن نشر نصّ هذه المحاضرة على عكس ما كان معمولا به مع سائر المحاضرات الخاصّة بليلة القدر فلم يتجاوز الأمر مجرّد الوعد بالنّشر في عدد لاحق...[2] ولم تحظ هذه المحاضرة إلى اليوم بنشر كامل نصّها، وإذا كان لذلك ما يبرّره في لحظتها التّاريخية فما سبب احتجابها إلى اليوم خاصّة وهي ذات قيمة وثائقيّة دالّة ؟

لئن اندرجت محاضرة هند شلبي عن المرأة في الإسلام ضمن الخطاب الدّيني المعاضد للسّياسة في تونس في الظّاهر فإنّها كشفت في الحقيقة عن خطاب معارض خالف الخطّ السياسي المرسوم بصورة مفاجئة ودون سابق تمهيد، وقد قيّدت هذه المفاجأة المسؤول السّياسي وجعلته لا ينتدب لهذه المهمّة كلّ سنة إلاّ شخصيّة رسميّة وحيدة تقريبا، انتماؤها إلى المؤسّسة السّياسية ثابت وولاؤها واضح، هي شخصيّة

---

[1] ن م وص

[2] العمل 3 / 10 / 1975 في الصفحة الأولى : « وإثر هذه الجولة التي استغرقت 35 د تحول رئيس الدّولة إلى مقرّ وزارة الخارجية حيث استمع إلى محاضرة بعنوان «المرأة في الإسلام» ألقتها الأستاذة هند شلبي (سنوافيكم بالنصّ الحرفي لهذه المحاضرة في عددنا ليوم الغد).

مفتي الدّيار التّونسية[1] التي اقتصر دورها في هذه المرحلة على الخطابة في الجمهور بهذه المناسبة والإعلان عن قيمة زكاة الفطر كلّ سنة أو تقدّم رجال السّياسة لتلاوة الفاتحة على ضريح النقابي فرحات حشاد في موعد ذكرى اغتياله، في الخامس من ديسمبر كلّ عام!

ولم تفقد مواضيع الخطب صلتها بالسّياسة الرّسمية وإن تمحّض بعضها لقضايا إسلامية وظيفتها التّوعية والتذكير والاعتبار، هذا إلى جانب الإشارة إلى ميل المحاضرات إلى الاقتضاب مراعاة للأوضاع الصّحية لرئيس الدّولة الذي حضر هذا الموكب لآخر مرّة سنة 1976 ثمّ أصبح الوزير الأوّل ينوب عنه، لكن «البيعة» ظلّت لرئيس الدّولة الذي يكرّر الخطيب الدعاء له دون إغفال الوزير الأوّل والدعاء له بنصيب.

ولا شكّ في أنّ الصّدمة التي خلّفتها محاضرة هند شلبي حتّمت أن يكون موضوع السّنة الموالية عامّا لا تبدو علاقته بالسّياسة إلاّ من ناحية الإشادة بموقف الرئيس وعادته في الاحتفال «بأمجاد الذّكرى»[2]، وخاصّا بليلة القدر، وقد توقّف المحاضر عند أهمّ معانيها وخاض في أقوال المفسّرين لسورة القدر. وكانت اللهجة الإنطباعية غالبة على خطابه مع تعمّد البلاغة والفصاحة لآداء أفكار تقليديّة وعظية، فأقصى ما بلغه من استنتاج تلخّص في قوله: «فالمنهج الواضح الإلهي الذي لا تختلط به الأهواء ولا تزيغ به الشّهوات والميول، قد انبلج فيها مع نزول القرآن لينشئ على الأرض حياة إنسانية نموذجية كاملة... »[3] والظاهر أنّ المفتي لم يجد من الشعارات السّياسية ما هو جديد حتّى ينسج له خطبة مناسبة لذلك اختار التّعريف بليلة القدر في محاضرته المعقودة هذه اللّيلة بالذّات، وهي محاضرة صالحة في كلّ سنة مرّة، أي كلّما حلّت ليلة القدر ! ؟ ولعلّ التّطرق إليها كان مناسبا لأوّل

---

[1] منذ 1976 أصبحت محاضرة ليلة القدر من مشمولات المفتي.

[2] بلخوجة محمد الحبيب: جريدة العمل 21/ 9/ 1976

[3] نفس المصدر ص12

مرّة وقع فيها الاحتفال رسميا بإحياء هذه الليلة من قبل السّلطة السياسية في تونس، سنة 1965.

وفي ظلّ أوضاع سياسيّة داخلية مضطربة كانت الحكومة في نظر المحاضر «مسيطرة على الوضع ولن تترك الصّائدين في الماء العكر يمسخون مجهود الأمّة وينالون من سمعة البلاد».[1] ورغم وجود صعوبات أقرّ بها الوزير الأول الهادي نويرة مثل الجفاف وانخفاض بعض الصّادرات فإنّ المفتي اختار موضوع مسامرته في ليلة القدر لسنة 1977 «حركية الإسلام» [2] وقد دفعه إلى ذلك «ما شاع بين النّاس في هذا العصر في أطراف العالم الإسلامي وغيره من تصوّر ضيّق للدّين وإدراك محدود للعبادة وفهم خاطئ للإسلام» فهو يتّخذ وضع المدافع منذ البداية، المصحّح لما انحرف من المفاهيم، ونراه يتشدّد في نقد من يذهب إلى أنّ الدّين مسألة شخصيّة، وهو في الحقيقة ما اجتهدت دولة الاستقلال منذ البداية في تثبيته والإقناع به «وهكذا يكون مفهوم الدّين في المجتمعات الكادحة المتطوّرة قائما على أساسين مرفوضين هما الانزوائية والتّحجّر وتصوّر كهذا للدّين عامّة وللدين الإسلامي خاصّة، تصوّر ساذج عقيم لا يعدو - في عرف المحاربين له والجاهلين بحقيقة الإسلام وحتّى لدى الممارسين له عن غير وعي ممّن يعتبره نظرية تعتقد اعتقادا أو تزاول عبادة أن يكون مظهرا من مظاهر الجماعات والأفراد التي تعتقد الأساطير وتتخيّل الأوهام وتخضع للسّحر وتتأثّر بالخرافات والأباطيل ومن ثمّ صارت العبادة تقاليد بالية وأضحى الدّين شعارا زائفا والانتساب إليه سمة من سمات الانحطاط الفكري والتّأخر الحضري»، لكنّه يذهب إلى أنّ الرّجوع إلى «حقيقة الإسلام»انطلاقا من الشهادة و»ألوان الجهاد» ومن «الحركية الدائمة والواقعية الجديّة» كفيل بإيجاد «الخلاص من الأوضاع الحرجة التي يرزأ تحت كلا كلها العالم الإسلامي والمنطلق لتجديد عزّة الأمّة الإسلامية وتمكينها من عامّة

[1] جريدة العمل11 / 9 / 1977 ص 2 وقد أشارت عناوين أخرى في نفس العدد إلى مهاجمة محمّد المصمودي وزير الخارجية سابقا واعتباره سمسارا، والموضوع على صلة بميثاق جربة والوحدة التّونسيّة الليبية المجهضة...

[2] نفس المصدر ص4 .

وسائل النّهضة والرقي والتّقدم والسّبق». والمفتي لا يخرج عن دائرة غيره من المفكرين التّقليديين في العصر الحديث الذين يعرضون حلولا تاريخية لمسائل وتحدّيات جديدة، كما أنّ التفاؤل قاده لا إلى مجرّد «النهضة» و«الرّقي» و«التّقدم» مرّة واحدة وإنّما «السّبق» !كما أنّه يفسّر سبب تراجع المسلمين وتأخّر مجتمعاتهم وهيمنة الاستعمار عليهم «بالبعد عن الدّين» و«فقدان الشعور بالحركية الإسلامية بسبب جمود التّصور وتحجّر العقول» فضلا عن دور الاستعمار ومناوراته، وكان لا بدّ من ذكر هذا السّبب ليكون ممهّدا لإقحام الحركات التّحريرية وعلى رأسها حركة بورقيبة الذي قاد «شعبه الأبيّ المسلم» و«خطّط لمراحل كفاحه واسترجاع عزّته وسيادته» وقد كان حرص الشعب شديدا من أجل المحافظة على المقوّمات «العقديّة واللغوية والجنسية» وتدعّم ذلك بعد الاستقلال حين «أكّدت نصوص دستور هذه الأمّة أنّ دين الدّولة الإسلام وأنّ لغتها العربية وحرص فخامة الرئيس الجليل على إذكاء حركيّة الدّين ببناء المساجد واغتنام كلّ المناسبات القومية الدّينية مثل المولد النّبوي الشّريف وإحياء ليلة القدر للتّذكير بالمنهاج الإلهي» وهي وسائل تعيد للدّين «حركيّته المتجدّدة الدائمة» في «نفوس المسؤولين والمواطنين جميعا».

ويبدو إصرار المفتي على دور الحكومة في دعم «حركية هذا الدّين» لافتا للانتباه، فهي حكومة نابعة من شعب متمسك بإسلامه وتعمل جاهدة على توجيه الأمّة إلى الاستمداد من الدّين والاستعانة به على تحقيق ما تصبو إليه من نموّ وتقدّم ورقيّ وازدهار» فكأنّما جعل الحكومة وسيطا بين الشعب «الأمّة» والدّين، بل إنّ الدّين هو المنبع الذي يستمدّ منه التّقدم، وهو مصدر الحلول لكلّ «حاجيات العصر» !وحلّ «مشاكل النّاس فيه»، وهو نفس الموقف الذي يذهب إليه سيّد قطب(تــ1964) وسائر «الإخوان المسلمين» من أنّ «الإسلام هو الحلّ» وأنّ «المستقبل لهذا الدّين». والحقيقة أنّ بلخوجة لا يشخّص ما يشير إليه من مشاكل تشخيصا حقيقيّا، بل يغرق في التّعميم وإرسال الأحكام الانطباعية بلا ضوابط حول «تلك الحركية الرائعة، الخالدة...» أو يجعل «المجتمع المسلم» يستمدّ كلّ طاقاته «من هذا الدّين الذي لا تنطفئ جذوته ولا ينقطع مدده... ».

إنّ ما عرفته البلاد التّونسية من أوضاع متأزّمة أدّت إلى أحداث جانفي 1978 الدّامية[1]، ألقى بظلاله على محاضرة المفتي المعبّرة رسميّا كما أسلفنا عن الخطاب الإسلامي المعاضد للسياسة. فالوضع الاقتصادي والاختيارات الإصلاحية الجديدة جعلت المحاضرة تتناول «سياسة الإسلام المالية».[2] وفرضت على المفتي ربط التاريخ بالواقع وتمتين الصلّة بين الدّين والسّياسة فكان هدفه كالعادة استثمار ما في الإسلام من مبادئ لتحقيق النّهضة في العصر الحديث، «فالمال هو الدّعامة الأساسيّة لكلّ نظام اقتصادي» ولعلّ ما في الإسلام من «أصول وأحكام وأسس وقوانين» يكون سببا في «استقامة أمرنا ونجاح أعمالنا وتحقيق نهضتنا وبلوغ أهدافنا» فالحرص جليّ على المجانسة بين تعاليم الإسلام في المال والاقتصاد والسّياسة المعاصرة !فهو يغرق في إشارات مثالية إلى سياسة الإسلام المالية وإلى النّظام الاقتصادي وخضوعها لمجموعة «تعاليم متكاملة» تتأسّس على «الأصل الاعتقادي» و«تسهر على تنفيذها المقرّرات الحكوميّة» !وهذا الطّرح يناقض قوانين الاقتصاد العلمية والمذاهب الاقتصادية الرأسمالية أو الاشتراكية، بل إلى أي حدّ يمكن مقارنة هذه المحاضرة بمحاضرة محمّد الفاضل ابن عاشور عن «التّقشف في الإسلام» سنة 1965 وكلاهما في علاقة الدين بالسّياسة الاقتصادية. فمحمّد الحبيب بلخوجة قرّر بعض القيم الثابتة في الإسلام «كحقيقة الملكية الفردية» ووسائل التّملك المشروعة وطرق الاستثمار والتّنمية واتجاهات الإنفاق الاستهلاكي»، وهي تنسجم مع توجّهات حكومة الوزير الأول الهادي نويرة واختياراتها الرّأسمالية وتجاوزها المشروع الاشتراكي السّالف، وإذ يولي «الحكومة الإسلامية» دورا أساسيّا في العملية الاقتصادية، فإنّه يهاجم النّظام الشّيوعي – وهي إحدى لوازم الفكر الإسلامي التّقليدي في العصر الحديث – والأصل أنّ المفتي ينقد مرحلة سياسية - اقتصادية سابقة، ففي الشيوعية «يزدوج الجانبان المادّي والرّوحي ازدواجا ينتفي معه إهدار حقّ الفرد في الملكيّة»!

---

[1] على إثر خلافات عميقة بين اتحاد الشغل والحكومة، نظّم الاتحاد يوم 26 جانفي 78 إضرابا عامّا، نزلت فيه المظاهرات إلى الشوارع وتدخل الجيش لقمعها.

[2] بلخوجة محمد الحبيب، سياسة الإسلام المالية، العمل 1978/8/31 ص ص 10-11

وعند عرض مجالات الاتفاق في الإسلام والإشارة إلى الاعتدال في ذلك وإبراز قيمة الادّخار يذكر «واجبين عينيّن» للإنفاق هما الزّكاة والإنفاق في سبيل اللّه ويفسّره بأنّه «الذي يعرف اليوم في اصطلاح هذا العصر بالجباية أو الضرائب ويكون قدر يسار كلّ مكلّف، وهو يشمل مرافق المجتمع من دفاعية وتعميرية واقتصادية وتربويّة وثقافية وصحيّة ونحوها...» وجلّي أنّ المفتي يؤدّي دوره السّياسي الرّسمي في هذا الإطار بحسب ما تقتضيه مسؤوليته فيقرّب بين البعد الدّيني للإنفاق في سبيل اللّه والمفهوم السّياسي الاقتصادي للجباية والضّريبة، فهو يقوم بوظيفتي التأويل والاقناع والتشريع للسّياسة الجبائية للحكومة وإضفاء هالة قدسيّة عليها، تكاد تجعل المسلم يثاب على أداء الضّرائب، لأنّها من باب الإنفاق في سبيل اللّه!.

ومواكبة للظّرف التّاريخي العالمي يحرص الخطاب الإسلامي المعاضد على تجاوز الإطار السّياسي المحلّي إلى ما هو أعمّ ففي سنة 1392 هـ/ 1979م اعتنى المفتي محمد الحبيب بلخوجة «بأصول الحضارة الإسلامية» تمهيدا لنهاية القرن الرابع عشر الهجري بعد سنة من ذلك، فإذا به يعقد مقدّمات لغوية عديدة لتحديد مفهوم الحضارة ويقرّر أنّ الإسلام جعل الإنسان «محورا وموضوعا للحضارة وجعل الحضارة غاية الدّعوة والمدى البعيد الذي نستهدفه» [1]. وقسّم خطابه إلى وجهتين حدّد في الأولى مظاهر ازدهار الحضارة الإسلامية والقيم التي تأسّست عليها كالحقّ والخير والعدل والحريّة وفي الثانية حلّل مظاهر التخلّف وسببها في رأيه يعود كالعادة إلى «ضعف الوازع الدّيني» و«التّمزق بين قيم دينيّة ومبادئ حضارية نعتزّ بها ونؤمن بها وبين واقع ليس لنا فيه دور غير الدّور الاستهلاكي أو الاتباع أو التّقليد عن بيّنة وعن غير بيّنة» [2] فهو أدرك حقيقة الصّراع بين النصّ والتّاريخ وإن كان عبّر عن وجهي الصّراع بألفاظ أخرى : المبادئ الحضارية والواقع، لكن تعليل سبب التّخلف «بانطفاء جذوة الحماس فينا وفقدان الرّوح الدّيني منّا» يظلّ كلاما عاما يردّده عديد الكتاب

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب، أصول الحضارة الاسلامية، العمل 21 / 8 / 1979ص4

[2] نفس المصدر ص5

المسلمين دون البحث المعمّق في أسباب ذلك، خاصّة وأنّ العقيدة ليست من عوامل التّقدم أو التّخلف فيما نرى.

ولا يتخلّف المفتي مجدّدا عن مواكبة التّغيرات السّياسية في البلاد فيعود سنة 1980إلى القيام بدوره وتجسيم وظيفته الرسمية في دعم السياسة بواسطة الدّين ذلك أنّ الوزير الأوّل الجديد محمّد مزالي راهن في خطابه السّياسي على الإنسان وإصلاح المجتمع، وكأنّما كان يرد ّبأسلوب جدالي على سالفه الهادي نويرة رجل الاقتصاد والإحصاء والأرقام الدّقيقة، فليس للمفتي من خيار سوى معاضدة هذا التوجّه السّياسي الجديد فنجده يحاضر في موضوع «سلامة المجتمع الإسلامي»[1] ممارسا منهجه المألوف في مثل هذه المناسبات فينطلق من التّاريخ، تاريخ العقيدة ويعدّد مزاياها على المسلمين في نهضتهم مؤكّدا أنّ التّخلف كان سبب تلاشي العقيدة وإبراز دورها في الوحدة ومعركة التّحرير ضدّ الاستعمار، وللمفتي قدرة فائقة في إعادة نفس المعاني بأساليب لغوية وبلاغية متنوّعة، فخطابه يدور حول لازمة واحدة لا يفتأ يكرّرها، وخلاصتها أنّ التّقدم والإزدهار بسبب سلامة العقيدة وأنّ التّخلف والتّراجع سببه أيضا التّفريط في هذه العقيدة !بل إنّ المفتي يمزج الدّين بالسّياسة عنوة وكأنّه مدفوع إلى ذلك دفعا، فبعد تحديد شروط المجتمع الفاضل في الإسلام من دعم للأمّة والحرص على «تربيتها وتهذيبها وتكوينها تكوينا صالحا.... » يضيف: «وهذا ما دعا له(كذا) ويعمل في سبيل تحقيقه وتوفيره فخامة الرئيس الجليل المجاهد الأكبر أطال اللّه بقاءه وأيّده بتوفيق منه طوال كفاح التّحرير ومن بعده، وإنكم دولة الوزير الأوّل لتسيرون بهديه وتعملون بتوجه منه على إرساء قواعد مجتمع فاضل شاعر بواجباته قادر على الوصول بالأمّة إلى مراقي الكمال... »[2].

ولا شكّ في أنّ المفتي عليم بنفسيّة الوزير الأوّل وشغفه بمثل هذه اللهجة الخطابية ولم يكن يتجرّأ زمن حكم الوزير السّابق الهادي نويرة على اعتماد مثل هذا

---

[1]بلخوجة محمد الحبيب، سلامة المجتمع الإسلامي، العمل 8 /8/ 1980 ص ص 4 و5

[2] نفس المصدر ص4

الأسلوب المباشر فقد كان نويرة صاحب حسّ عملي يرفض أدبيّات المديح ويفضّل عليها الاختصار والنّجاعة... بل إنّ استجابة المفتي للمنطلقات السّياسية للوزير الجديد بالذّات جعلته يعرّج في محاضرته على الدّعوة إلى التّفتح ومعارضة الجمود، وكم كان مزالي يردّد في خطبه مفهومي «الأصالة والتّفتح» !وعند تحديد ما يتهدّد المجتمع من أخطار توقّف عند خطرين لهما علاقة بالواقع : فالخطر الأول هو الفلسفات الماديّة، والموضوع على علاقة متينة بدور مزالي في تغيير برنامج الفلسفة في الأقسام النّهائية من التعليم الثانوي وإحداث تقارب مع الشرق العربي على حساب ما هو غربيّ ماديّ... وإرضاء لبعض نوازع المعارضة الدّاخلية المندّدة بمظاهر التّغريب وانعكاساته على المجتمع التّونسي المسلم فالمفتي يدعو إلى « ...الوقوف أمام كلّ ما يعارض هذا الدّين المقوّم لجامعتنا من مذاهب مستوردة وفلسفات هدّامة ماديّة معطّلة أو ملحدة قد انكشف أمرها ووقع الردّ عليها والتّشهير بها».

أمّا الخطر الثاني فحصره في «أنواع وأهواء داخلية ترمي إلى التّشكيك والمخادعة والقول بالاتحادية أو الحلولية مرّة أو تظهر فيما صرّح به الخميني(ت 1989) من طعن في الرسالات واستنقاص لمقام الرّسول الشريف»، والتلميح واضح لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس واحتفال رموزها بكلّ ما يحدث في إيران وبمواقف الخميني خاصّة وقد تجلّى ذلك من خلال مجلّة المعرفة [1] تحديدا.

وإذ لا جديد من ناحية المعاني العامّة في هذه المحاضرة كالدّعوة إلى إعادة الاعتبار للعقيدة وما يتبعها من أخلاق وسلوك لتحقيق التّقدم فإنّ المحاضر يوسّع دائرة الاهتمام إلى كامل العالم الإسلامي ويدعو إلى جمع القوى «الروحية والمادية» والتّخطيط «بحكمة للتّنمية الشاملة» وتركيز «سياستها على تفجير الطّاقات واستغلال وتطوير البلاد الإسلامية تطويرا يتلاءم مع أهداف ومتطلبات المجتمع الإسلامي حتّى

---

[1] المعرفة، مجلة سياسية اجتماعية صدرت لأوّل مرّة سنة 1961 ثم توقفت وعادت في سلسلة جديدة سنة1972 .

يتبوّأ المسلمون مقعدهم الجدير بهم بين الأمم الراقية والمتقدّمة»، والملاحظ أنّ أغلب هذه المقولات هي شذرات متواترة في خطب مزالي السّياسية تعكس برنامجه في السّياسة الخارجية وعلاقة تونس بالعالم العربي خاصّة، وهو ما يدعّم وعي الخطاب الإسلامي المعاضد بدوره في شدّ أزر السّياسة.

لقد كان ضغط الحركة الإسلامية في تونس محدّدا جوهريا سنة 1981 لاختيار المفتي موضوع «سبل السّلام»[1] لمحاضرته في ليلة القدر، فالفكرة المركزية في هذه المحاضرة هي أنّ الارتباط الدّائم باللّه يحقّق الطّمأنينة وسبل السّلام وأنّ الاعتدال والتّوسط بين المادّة والرّوح، هو المؤدّي إلى السّلام فالمفتي يبدي اطلاعا واسعا على آخر المنجزات العلمية وما بلغته التكنولوجيا مستعرضا بعض الشواهد من مطالعاته لمصادر غربيّة ليؤكّد الجوانب السّلبية لكلّ هذا التّقدم العلمي عندما يتخلّى الإنسان عن الإيمان والعقائد وعلاقة العلم بالإيمان من المواضيع المدروسة سلفا وكذلك تحكيم الإيمان في العلم، لكن الطريف اعتماد المفتي مصطلح «الوسطية» في خطابه، وهو مصطلح سوف يكون له شأن في تونس مستقبلا، إذ ستعمد إليه أطراف مختلفة ولكلّ منها دلالته الخاصّة للوسطية[2] إذ يذهب إلى القول «ولن يتمّ للأمّة الإسلامية ما أرادت من ذلك إلاّ بتلك الوسطيّة التي شرّف اللّه بها أهلها فجعلهم خيارا عدولا يقفون في كلّ أحوالهم: في عقديتهم وخلقهم، في عملهم وسلوكهم بين الحدّين الذميمين، الإفراط والتّفريط (...)والأمّة الوسط ترفض الماديّة البحتة (...) وتتجنّب الرّوحانية الخالصة».

ويتوّج المفتي دوره الرسمي في معاضدة النظام السّياسي بالرجوع إلى ظاهرة الدعاء للسّلطان مباشرة بعد أن تراجعت هذه الظاهرة نسبيّا وتقلّصت قليلا في أواخر مرحلة حكم الوزير الأوّل الهادي نويرة.

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب، سبل السّلام، العمل 29 جويلية1981 .

[2] الشّابي علي ومن معه : الوسطية والتّيسير في الإسلام، مرجع مذكور. وكذلك: الطّالبي محمد: أمّة الوسط : الإسلام وتحدّيات المعاصرة.

لقد ساهم الخطاب الديني في دعم الموقف السّياسي الرّسمي صيف 1982 في مجال السّياسة الخارجية، فبما أنّ أبرز حدث في العالم العربي آنذاك اجتياح إسرائيل للبنان فإنّ المفتي اختار موضوع «القيم» سبيلا إلى تغيير الأوضاع.[1] وذهب إلى ضرورة الوقوف «موقفين تدعو إليهما أوضاعنا ويمليهما علينا واقعنا»، الموقف الأوّل من اجتياح إسرائيل للبنان، ويترحّم على أربعين ألف شهيد عربي ويدين إسرائيل و«قوى الشرّ» التي تساندها ويشجع المقاومة الفلسطينية على صمودها. «وأمّا الموقف الثاني فنقد ذاتي يكشف لنا عللنا ويساعدنا على إصلاح أمرنا وينبّهنا إلى ما أهملنا وتركنا من أسباب منعتنا وعزّتنا. فلقد تداعت علينا الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها لا من قلّة فنحن زهاء الألف مليون نسمة ولكنّنا غثاء كغثاء السّيل...» ولم يكن بلخوجة وحده من دعا إلى ضرورة النّقد الذاتي وتحديد السّلبيات لإصلاحها وتداركها فهذه الدّعوة متواترة منذ روّاد الفكر الإصلاحي في القرن التّاسع عشر وهناك شبه إجماع حول تشخيص الأزمة وأعراضها: العقيدة وضعفها والتفريط في الإيمان والقيم الدّينية، فإسرائيل إنّما قامت وحقّقت ما هدفت إلى تحقيقه منذ المؤتمر الصهيوني العالمي الأوّل سنة 1897 في نظر بلخوجة، بفضل تمسّك اليهود بعقيدتهم «جاعلين منها الطّاقة الدّافعة والحاضر المحرّك لهم» فتقدّموا «علميّا وصناعيّا واقتصاديّا». والمقارنة تجعله يدرك أنّنا رغم «كثرتنا العددية وامتداد أصقاع بلادنا ووفرة الثروات المعدنية والمنجمية لدينا، وانتسابنا إلي خير دين وأكمل شريعة يضمنان بنصّ القرآن العزّة والنّصر والتّقدم والرّقي والاستخلاف في الأرض والتّمكين لمن انتسب لهما وعمل بأصولهما وأحكامهما تجدنا دولا ضعيفة نامية وشعوبا متفرقة محتقرة، حقّها ضائع وعزّها مسلوب قد نخرتها العلل الاجتماعية وانغرزت فيها نواميس الانحطاط والتّقهقر وفشا فيها الجهل أو ما يشبهه من علم ناقص...» ومثل هذه الوقفات الوصفية للأوضاع السّلبية عديدة في محاضرة المفتي، لكنّه لا يبحث في أسبابها البعيدة ولا القريبة ولا في علاقتها بالسّياسي أو الاقتصادي أو الفكري، بل إنّ السّبب الوحيد المتواتر عنده وكما

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب : القيم أساس الإسلام وشروط صحّة للمجتمع الإسلامي. العمل 19 جويلية 1982.

أسلفنا هو التّفريط في العقيدة ولذلك فإنّ الحلّ الذي يقترحه بعد النّقد الذاتي بل الجلد الذاتي والإمعان في تجريح الذّات هو حلّ ديني روحي «ولا أخال شيئا في الدنيا قادرا على(استعادة الكرامة والشعور بالذّات) غير التّربية الرّوحية والشحنة الدّينية التي تدفع بالإنسان والمجتمع جميعا إلى العزم والجدّ من أجل محاولة التّغيير والتّغلب على الأوضاع بوحي من سلطان الدّين ومدد من الطّاقة الرّوحية، وأعظم دليل على ذلك ما زرعه الإسلام في نفوس معتنقيه من قيم ثابتة ومبادئ أخلاقية شريفة...». فالأزمة إذن هي أزمة قيم، بل قيم روحية تحديدا!

ولعلّ الدعوة إلى استرجاع القيم الضائعة والمبادئ الإسلامية المهدورة أحالته على التّفكير في المستقبل، ففي محاضرة 1983 تجاوز المفتي الواقع والسّياسة الداخلية ليتناول موضوعا عاما على علاقة ما بنزعة الوزير الأوّل محمد المزالي التّفاؤلية المثالية، التي كثيرا ما يحاول «سحر» السّامعين لخطابه السياسي بها !فالمفتي يخطّط المسار نحو «حياة أقوم ومستقبل أكرم»[1] بعد أن يقرّر - وتلك عادته - فساد الأوضاع وتردّيها وانتساب المسلمين إلى الدّين وراثيا أو عاطفيا. ومرتكزات هذه الحياة الموعودة هي : أوّلا الإيمان الثابت واليقين الصّادق – ثانيا : الأخذ بالمنهج الإلهي الذي جاء به الكتاب وأوضحته السّنة واقتضاه النظر والاجتهاد – ثالثا : العمل الصّالح الذي يتقدّم بالمؤمنين خطوات يقطعون بها المراحل لتحقيق البشارة وبلوغ الاستخلاف والعزّة. ويستدلّ على قيمة العمل والرّوح الدّيني والإيمان في الحياة بما كان للدين من أثر في المجتمع التّونسي زمن الاستعمار «وفي زمن التّحرير وبعد استرجاع سيادتنا الوطنية».

لكن الفكرة المركزية في هذه المحاضرة تدور حول موضوع التّقدم وكيفية تحقيقه، ولا يكاد موقف المفتي يختلف في هذا السّياق عمّا كان الوزير الأوّل يدعو إليه من شعار «الأصالة والتّفتح»، فنجده يؤكّد إمكانية التّوفيق بين الرّوحي والمادّي ونجد «المذاهب المختلفة الهدّامة والتّيارات العدوانية المستوردة التي تدعو إلى النّظر في

[1] بلخوجة محمد الحبيب : من أجل حياة أقوم ومستقبل أكرم، العمل 8 جويلية1983 .

موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرة عقلية متفرّدة، مدعومة بالفكر الوضعي الخالص وبنزعة التّعطيل، وإلى التّبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسّياسية للمدنيّة الغربية تبنيا يرفض الارتباط بها والتّبعية (كذا) المطلقة لها...»، فبناء «النهضة» وتحقيق «التّقدم» لا بدّ أن يستمدّ أصوله من روح الدّين الإسلامي وحقيقة «دعوته» مع ضرورة الاعتدال في التّصور والعقيدة والتزام الحدّ الأوسط في التّصرف والسّلوك« والثبات على المنهج والالتزام به». فالمفتي أصبح يلوذ بشعارات عامّة تنزع منزع التّفاؤل رغم رداءة الأوضاع وتأزمها وكأنّه يترسّم خطى الخطاب السّياسي السّائد والمصرّ على التّبشير بما هو أفضل دون أن تكون لذلك علامات دالّة في الواقع أو مجرّد بوارق أمل. ولئن كان ميل المفتي واضحا في المحاضرات السّابقة إلى العلم والتكنولوجيا وذكر شواهد من ذلك فإنّه في هذه المحاضرة بالخصوص كشف عن ميول أدبية فكرية خالصة تمثّلت في تكثيف الشواهد الأدبية والفكرية من حقل الدراسات الإسلامية بالخصوص مثل كرد علي ومحمد البهي وفهمي جدعان!

ويمكن إدراج محاضرة سنة 1984 ضمن هذه الرّؤية أيضا فالنّزعة التّوفيقية تظلّ ماثلة في خطابه ولكن من زاوية أعمّ وأشمل هي زاوية الثابت والمتحوّل في الدّين[1] فالمفتي ينطلق من آيتين[2] ليعدّد الثوابت في الإسلام ومنها كرامة الإنسان وإنسانيته ووحدة الأصل بين أفراد النّاس جميعا والالتزام بالتّقوى وبالعمل الصّالح ليأخذ في تحليل مفهومي الاستخلاف والأمّة الوسط، وهي مواضيع سبق له الخوض فيها في المحاضرات السّالفة، غير أنّ إلحاحه على مفهوم الوسطية هذه المرّة لا يخلو من علاقة بما كانت تشهده البلاد التّونسية من تصاعد المدّ الإسلامي بها آنذاك فالأمّة الوسط في رأي بلخوجة «تبني بقصد واعتدال، بلا تفريط ولا إفراط، وكانت أمّة وسطا في التّفكير والشعور ولا تسمع كلّ ناعق ولا تصدر في تصرّفاتها عن محض التّقليد والمحاكاة». ويقرّر وفق هذا الاعتدال أنّ التّغيرات لا تمسّ الأصول والثّوابت وإنّما «تتمثّل في كلّ ما تتطلّبه التّنمية الاجتماعية من محو الأميّة وتعميم وتحسين التّعليم

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب : الثوابت والمتغيّرات في نظر الدين الحنيف، العمل 27 جوان 1984

[2] الذاريات 51 / 56 البقرة 2 /30.

والتّدريب المهني والعام على جميع المستويات...» ويسترسل المفتي في تسطير كلّ الإجراءات السّياسية والاقتصادية المعمول بها أو المبرمجة في تونس ضمن إشارته إلى مجال المتغيّرات وربط السّياسي بالدّيني بكامل الوضوح عندما يستشهد بدور بورقيبة في التّنمية «ولقد رأينا المجاهد الأكبر الرّئيس الجليل يدعو إلى مواجهة مشاكل التّنمية بكلّ حزم بتحقيق الطّور النّفسي والسّيكولوجي حفزا للهمم ودفعا للطاقات حتّى تعمل على تطوير أدوات وأساليب الإنتاج على النّحو الذي يمليه العلم ويقتضيه التّطور الصّناعي والتّقني...» وهكذا يعود المفتي في خطابه المساند إلى ضمان توازن لا بدّ منه بين مقتضيات الدّين من جهة والسّائد في البلاد من شعارات سياسيّة تتردد في خطب الوزير الأوّل من جهة ثانية دون تناسي رئيس الجمهورية الذي اقتصر المفتي على الدعاء له في خاتمة محاضرته وتركيز محور الخطبة على بعض مقولات الوزير الأوّل والمحدّدات الكبرى لسياسته.

ولعلّ طبيعة هذا النّوع من الخطاب المعاضد تظلّ هي ذاتها بحكم وظيفتها وإن تغيّر شخص المفتي [1] ففي سنة 1985 حاضر المفتي الجديد آنذاك في «الأصالة في الإسلام» [2] وكأنّه يعرض منذ أوّل محاضرة رسمية له آيات الانسجام والولاء للخط السّياسي السّائد وهو العليم بولع الوزير الأوّل بهذا المفهوم خاصّة وهو يردفه غالبا بالتفتّح. بل إنّ السّلامي ينظّم أصول العلاقة بين خطابه الدّيني والسّياسة فالأمر ليس مجرّد صدفة أو مناسبة عابرة وبعد أن يستهلّ محاضرته بتمجيد الزّيتونة وليلة القدر المباركة يضع الأمور في نصابها «وصلا لهذا العقد الذي نظم سلك نيّر حبّاته فخامة رئيس الجمهورية بما سنّه من الاحتفال والاحتفاء بهذه الليلة إبرازا لأصالة هذه الأمّة وتذكيرا بما لها من راسخ القدم ومتواصل الانتاج وعمق النّظر بشجاعة لمتنوّع

---

[1] عيّن محمد الحبيب بلخوجة أمينا عاما لمجمع الفقه الإسلامي وخلفه في الافتاء محمد المختار السلامي، والملاحظ أنّ المفتي لا يغادر منصبه في تونس إلاّ حين الوفاة، فكأنّه منصب لمدى الحياة، لكن الاستثناء وقع مع السّلامي حيث تمّ تغييره بكمال الدّين جعيط وهو على قيد الحياة.

السّلامي محمد المختار، الأصالة في الإسلام، العمل 16 جوان1985 .

[2] السّلامي محمد المختار، الأصالة في الإسلام، العمل 16 جوان1985.

القضايا، أتقدّم بين يدي دولتكم محمّلا بهذا المجد الأصيل الذي هو قدر مشترك وإرث كَريم، لا يحرم فيه أحد نصيبه لأعرض الأصالة في الإسلام كما بيّنها اللّه في كتابه الكريم، بيان من قدّر كلّ شيء تقديرا وكان ربّك عليما خبيرا». والظاهر أنّ محاضرة ليلة القدر شهدت مع المختار السّلامي توجّها جديدا من ناحية المنهج خاصّة فهو حريص على التحكم في مادّة خطابه تحكما منهجيّا مدرسيا فيضبط منذ البداية الموضوع ومراحله ثمّ يأخذ متدرّجا في تحليل كلّ عنصر ويختمه بخلاصة، أمّا من ناحية المضمون فإنّه لا يتميّز عن سائر المفتين بحكم انتمائه إلى نفس المدرسة وإن كان أشدّ منهم مبالغة في اختيار مصطلحات التّفخيم والتّعظيم الموجّهة إلى «دولة» الوزير الأوّل وكذلك التّفنن في صيغ الدّعاء في خاتمة المحاضرة. فالأصالة وكما حدّد مفهومها انطلاقا من القرآن هي «جهد الإنسان في خلافته الكون جهدا يرتبط فيه باللّه ويراقب فيه كرامة البشرية ويجمع فيه بين حلقات الماضي والحاضر والمستقبل مع الحفاظ على سلّم القيم...» ويذهب إلى أنّ الأصالة مركّبة من وحدات هي : مسؤولية الإنسان في الكون والثّقة في النّفس ونفي العجز عن الإنسان إرادة وفعلا والوحدة الزّمنية في امتدادها والرقابة المؤمنة لسلامة المنهج ويحلّل المفتي كلّ هذه الوحدات مستندا إلى القرآن والسّنة والتّاريخ الإسلامي.

ويعتبر بحثه في الأصالة على علاقة بمحاضرته في سنة1986 ،[1] لأنّه يكمّله من حيث المعنى «فالسّراط المستقيم» يتمثّل عنده في «الهداية إلى العقيدة والعلم والسّلوك التي يستطيع بها المؤمن أن ينسجم مع الكون انسجاما يأتلف به مع ناموس اللّه الذي ينسّق بين حركة الإنسان وحركة الوجود» فالقضيّة عنده هي مدى قدرة الإنسان على التّوفيق بين الدّين والحياة في ظلّ نظام قيم أصيل لا تزعزعه الحياة المادية المعاصرة. ولولا التفاته الرّسمي بهذه المناسبة إلى المخاطبين ومن موضعه الوظيفي لذهب بنا الظنّ إلى أنّ المحاضرة خطبة جمعيّة وعظية من حيث الأسلوب كرّر فيها معاني الإيمان والاستخلاف ونبذ المادّة والتّشنيع بالمتكالبين عليها وإبراز دور العبادة والعمل ومخاطر البطالة، والحلّ الذي يعرضه على المؤمنين وعلى «صاحب الدّولة،

[1] السّلامي محمد المختار، السّراط المستقيم. العمل 5 جوان1986

صدر الوزارة، سيادة الوزير الأوّل» وعلى«أصحاب المعالي والسّماحة، أصحاب السّعادة، سفراء الأمم الإسلامية» هو نور الإيمان الذي يكون من الوضوح والصّفاء والقوّة ما أمر اللّه به رسول اللّه صلّى اللّه عـليه وسلّم أن يعلنه في مسـامع الكون :
﴿ قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم دينا قيّما ملّة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ (الأنعام 6 / 161).

ويمكن اعتبار هذه المحاضرة هي الوحيدة المذيّلة بهوامش لمراجع المفتي وهذه الهوامش فضلا عن القرآن تحيل على بعض المجلاّت العربيّة وعلى جريدة Le Monde الفرنسيّة ممّا يعكس بعضا من مطالعات المفتي، مزدوجة اللّغة أوّلا والجامعة بين الآداب والعلوم ثانيا، فلعلّ المفتي أراد بذلك الخروج عن رتابة المصدر الواحد والإقناع بسعة اطلاعه ووعيه بما يحدث في العالم من مشاكل تهدّد البشريّة، والدين وحده يقدر على حلّها.

ونزداد اقتناعا بسعي المفتي إلى الظهور بصورة جديدة للمفتي الموفّق بين العلم والإيمان والمواكب لآخر المكتشفات العليم بغير العربية من اللغات عند النّظر في محاضرة سنة1987[1] ، التي حضرها رشيد صفر الوزير الأوّل الجديد نيابة عن رئيس الدّولة، فتوجّه إليه المحاضر بعد الدّيباجة بالقول «أمّا بعد فإلى معاليكم صاحب الدّولة سيادة الوزير الأوّل وإلى سيادة رئيس مجلس النّواب وإلى أصحاب المعالي السّادة وزراء الدّولة التّونسية وإلى أصحاب السّعادة... » فالمفتي يولي عناية فائقة بهذه المناصب ويرتّبها التّرتيب البروتوكولي المناسب، يؤكّد به مواكبة الدّين للسّياسة حتّى في مثل هذه الجزئيات!

لكن المثير للتساؤل هو عودة المفتي إلى الخوض في موضوع سبقه إليه غيره من المفتين فمسألة العلم والإيمان أو العلم والدين أصبحت معلومة وقد نالت حظّها من الدّرس ومع ذلك فإنّ للسّلامي فيها مواقف لعلّ من أبرزها إقراره بتشعّب البحث في هذا المجال لذلك اقتصر في «سمره» على «صلة العلم بالإيمان باعتبار الإيـمان

[1] السّلامي محمد المختار، مسيرة العلم في ضوء الإيمان، العمل 26 ماي1987

ميسّرا للعلم طريق تقدّمه من ناحية وإنتاجه المثمر الطّيب من ناحية أخرى» ويحدّد نواحي تناوله المسألة في : مفهوم الإيمان والطريق إلى الإيمان وطرد الشك وارتباط العلم بالسلوك «فالاعتقاد الجازم باللّه عالما قادرا حكيما والخروج من التّردد إلى اليقين وتجاوز المدرك المحسوس إلى الغيب» هي السّبل لتفتح «مجالا للعلم وتطلق العقل من عقاله الذي يفرضه عليه التّقليد أو يعوقه به الشك أو يحجبه التّعصب لمبادئ قاصرة من صنع الإنسان الذي هو عاجز الإحاطة مدّع، مسرف أنّ له القدرة على ذلك»

وبخصوص موقفه من العلم يؤكّد أنّ أثر العلم في حياة الإنسان لا يجعل العلم في نظر الدّين هدفا في ذاته و»ليست له قيمة مطلقة» بل إنّه يرفع صيحة الفزع المعهودة بأنّ العلم انفلت من «العون الإيماني وهذه مسلّمة بديهية، واتّخذ استقلال العلم عن مقتضيات الإيمان قوّة تمّت مع الزّمن، وما عبّر به علماء الإخصاب البشري والحيواني باستراليا فيما يعبّر عنه صحافيا بأطفال الأنابيب ما عبّروا عنه في لهجة متحدّية للبابا عند زيارته لها هذه السّنة يعتبر مثالا واضحا لهذه القطيعة التي أخذ بها العالم الماسك بزمام العلم التجريبي شرقه وغربه». ولا يخفي المفتي تشاؤمه ممّا يحدث في العالم من «فساد» وأمثلته في هذا السّياق عديدة تبدأ من استبيان يكشف درجة تغلغل الشذوذ الجنسي بين رجال الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية إلى كارثة تشرنوبيل البيئية ويزداد تشاؤمه حدّة عند النّظر إلى المستقبل «ولعلّ كلّ ما حمله العلم من تهديدات للبشرية هو في نظري دون الفوضى المرتقبة والخراب الاجتماعي الذي يسير إليه العالم بخطى حثيثة، والذي أعجب أشدّ العجب من أنّ المفكّرين والفلاسفة لم أقرأ لواحد منهم بحثا في الموضوع...»

وحتّى لا ينهي المفتي محاضرته متشائما يقترح الحلّ لفضّ كلّ المشاكل ويتمثّل في «تعميق الإيمان في نفوس الشباب الصّاعد، إيمانا باللّه وإيمانا بدينه، بالحبّ والتّسامي المتواصل إلى رحاب الطّهر والنّزاهة»، بل «لا منجي للبشرية إلاّ بالإيمان والعلم» لأنّ «الاستخفاف بقيمة الإيمان في سلّم القيم هو الذي صرف النّاس عن

الاهتمام بحياتهم الرّوحية»، هذا دون أن يعمّق النّظر في أسباب الاستخفاف هذه ودور بعض العوامل السّياسية والإيديولوجية أحيانا في ذلك.

لقد مثّلت مؤسّسة الإفتاء بتونس بعد الاستقلال أبرز مصدر استقينا منه علامات الخطاب الإسلامي المعاضد لسياسة الدّولة وأهمّ توجهاتها، وبحكم انتماء المجتمع التّونسي إلى الإسلام السنّي فإنّه خضع مثل سائر المجتمعات الإسلامية الأخرى، لنفس آليات التّفكير التّقليدية فأخذ السّائس يستمدّ له من المرجعيّة الدينية حججا تلامس السّفسطة غالبا لفرض سياسته وتبريرها... لذلك لاحظنا التّوازي المتواتر بين الاختيار السّياسي على تنوّعه أو تناقضه والخطاب الإسلامي المعاضد للسياسة. لقد عكست خطب (محاضرات) ليلة القدر بتونس منذ 1965 مدى الانسجام بين السّياسة والدّين ممثّلا في مؤسّسة الإفتاء الرّسمية فكاد الأمر لا يعدو القيام بسدّ ثغرات شبكة جاهزة تشمل عمودين: عمود السّياسة وعمود الدّين، وكلّما عرض السّائس مصطلحا يلخّص به توجّه المرحلة إلاّ وأسعفه عالم الإسلام بالحجّة المناسبة في العمود المقابل، فحتّى شعار تحديد النّسل والتّنظيم العائلي أُعدّ له الإطار المناسب وأصبح ممّا يدعو إليه الإسلام ويحرّض عليه[1].

إنّ الخطاب الإسلامي المعاضد كان من وسائل العمل عند السّائس، ويتفاوت استغلالها بتفاوت الظروف والأوضاع وتختلف درجتها باختلاف وعي المجتمع وتغلغل الدّين في وجدانه أو اقتصاره على الشكل الفولكلوري منه، وهو رهين حدس السّائس ومعرفته الدّقيقة بمواطن الضّعف في مجتمعه ومن أين يؤتى له أن يؤثّر فيه ليجعل برنامجه السّياسي نافذا ولا وجه للاعتراض عليه خاصّة عند خوض أهمّ التّجارب الاقتصادية في البلاد : الاشتراكية وضمنها التّعاضد أوّلا ثم اللّيبرالية ثانيا.

---

[1] المرّاق عبد الكريم : الإسلام والتنظيم العائلي. (ديسمبر 1976) دراسة قدّمت في الأيام الدّراسية حول "إقحام التّربية في ميدان التنظيم العائلي والعمران البشري"، ضمن برامج التعليم الثانوي، ماي1975 .

وإذا كان الخطاب الإسلامي المعاضد وفيّا لما تطالبه به السّياسة فإنّه دفع أصحابه إلى تجاوز الحدود السّياسية التّونسية المطلوب دعمها دينيّا إلى النّظر في وضع المسلمين العام والتّفكير في موقعهم المتردّي من الحضارة الكونية في المرحلة الرّاهنة، فتساءلوا جميعا نفس السّؤال المتواتر عند أعلام النّهضة العربية من الأفغاني إلى شكيب أرسلان : لماذا تقهقر المسلمون ؟ وعرض كلّ من وجهة نظره أسبابا واقترح طرقا للعلاج زاوجت بين الكتاب والسّنة واستعادة «الضمير الإسلامي» أو «الرّوح الإسلامي» والأخذ بأسباب المعرفة والعلم الحديث والتكنولوجيا، فهم لم يتخلّصوا بذلك من ناحية آليات التّحليل والمعالجة واقتراح الحلول، من تأثير الفكر الإصلاحي، التّوفيقي القديم والحديث فيهم، ولم يرق أحدهم إلى محاولة التّنظير النّاتج عن تأمّل عميق في المجتمع والبحث في أدوائه وأسبابها البعيدة، وإنّما ردّد أغلبهم الدّور القديم للفقيه عندما يصالح بين السّياسة والدّين من أجل «صالح الأمّة» و«حفظ النفوس»، بشيء غير قليل من التعسّف أحيانا على الدّين وجرّه عنوة إلى السّياسة، ولعلّ موقف هند شلبي سنة 1975 ظلّ متفرّدا فجاء معارضا لما تدّعيه السّياسة من داخل إطار خطاب رسمي وظيفته معاضدة السّياسة واقتصر على مرجعيّة دينيّة خالصة ترفض المهادنة أو المزاوجة الظرفية لما هو ديني بما هو سياسيّ من أجل مصلحة برنامج سياسي، ولعلّ هذا الانفلات غير المتوقّع هو سبب تخصّص المفتي وحده في هذا النّوع من الخطاب، وتسابق المفتين فيما بينهم إلى إظهار علامات الولاء للسائس بالمحاضرة في جوهر شعاراته والبحث عن مصداقيتها في الدّين مثل مفهوم «الأصالة»، بل إنّ آيات الولاء تجلّت في ما أصبح المفتي يخاطب به السّائس من ألقاب تشريفية ظنّناها بادت بعد الخلافة العثمانية مثل «دولة الوزير الأول، صدر الدّولة...» مثلا!

ب - واقـــع المـــجـتمع وواقـــع الـنـصّ :

إنّ المقصود بواقع المجتمع، النّظر في نصوص الدّارسين التّونسيين التّقليديين لتجلية رسمهم لواقع مجتمعهم أوّلا والمجتمع العربي الإسلامي ثانيا من زاوية نظر

إسلامية، فما هي صورة هذا الواقع وكيف رصدت ولماذا؟ أمّا البحث في «واقع النصّ» فغايته تحديد الشّكل الذي سينتجه الدّارسون لذات المجتمع وكيف يتصوّرونه بعد النّقد والإصلاح والتّدارك، أي واقعا بديلا تغلب عليه المثل والمبادئ فيظلّ حبيس النصّ، ولذلك نعتناه بواقع النصّ، وضمنه يتنزّل المجتمع المثالي المرتبط بمدينة فاضلة هي في الغالب مزيج من مبادئ الإسلام العليا ومن أحدث مكتسبات الغرب العلميّة.

فالدّارسون التّونسيون التّقليديون لم ينشغلوا بالنّصوص وبتاريخ الأفكار فقط، بل احتلّ الواقع التّونسي والعربيّ الإسلامي حيّزا كبيرا في مجال اهتماماتهم بمختلف أبعاده الاجتماعية خاصّة، ويبدو الإجماع حاصلا عندهم، وهو ما لا يختلفون فيه عن غيرهم من الدّارسين الإسلاميين تقريبا، على تخبّط المجتمع في أزمة يؤكّدها التّراجع الحضاري والتّخلف. لذلك آجتهدوا في ضبط مظاهر الأزمة وتحديد أعراضها وإن كان السبب البارز عند جلّهم، التّفريط في الدّين والتّهاون بالعقيدة، بل اتّهموا المسلمين صراحة واستثنوا الإسلام ودافعوا عنه فعادوا إلى أصوله لتحديد ملامح المجتمع الإسلامي السّليم، القادر على الصّمود في وجه كلّ محاولات الطّمس والإبادة. وتنوّعت الحلول عندهم لتجاوز الأزمة لكنّها لم تخرج غالبا عن دائرة تصوّرات إصلاحية انتقائية أو توفيقيّة، تجمع بطريقة شبه مستحيلة بين قيم الماضي التراثية ومبادئ الحداثة الغربية، وإن كان البعض منهم نفى هذه التّوفيقية نفيا واضحا ودعا إلى ضرورة الالتزام بالقيم الإسلامية فقط.

والطّريف أنّ هذه الأفكار البديلة وهذه الحلول أبدعت نصّا جديدا يبشّر بواقع مغاير لما هو سائد، غير أنّ تعميق النّظر في النصّ الجديد يكشف ما فيه من مثالية وعجز عن الخروج من طور الفكرة إلى مرحلة الإنجاز، ومن أسباب ذلك اقتصاره على اقتراح حلول من وجهة نظر دينية تراثية لا تعير سائر العلوم الإنسانية ولا مقتضيات الواقع الفعلية كالسّياسة والاقتصاد وحركة المجتمعات المستمرّة وما يتخلّلها من تحوّلات متواترة قيمة.

وبالرّغم من تضخّم الوعي بأعراض أزمة المجتمع الإسلامي عند الدّارسين التّونسيين فإنّ الكتب المهتمّة بالموضوع لم يكن عددها كبيرا [1] وتوقّف جهد أغلب الدّارسين عند حدود مقالات مفردة أملتها غالبا مناسبة من المناسبات الدّينية الاحتفالية أو أنجزت في شكل مساهمة في إحدى النّدوات الفكرية التي تصدّت للمسألة الاجتماعية تحت عناوين مختلفة[2]. فالإقرار بوجود أزمة ثابت والمسلمون يواجهون تحدّيات في عالم اليوم: كيف هم وكيف ينبغي أن يكونوا وما هي شروط مواكبة النّهضة الحديثة وما هي وسائل تحقيق ذلك حتّى يكون المجتمع مسلما وحديثا في نفس الآن ؟

ولعلّ انفراد محمّد الطّاهر ابن عاشور بالبحث في أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام وتأثّر سائر الدّارسين التّقليديين في تونس به من جهة تصوّر المسألة، يوجّهنا إلى النّظر في مشروعه أوّلا لأنّه يمثّل الإطار العام للمسألة الاجتماعية من وجهة نظر تقليديّة لم تخل في الواقع من محاولة الاستجابة لمقتضيات التّطور خاصّة في مواقفه النّقدية أو في رجوعه إلى مراجع حديثة متنوّعة وبلغة غير العربيّة، وفي اختصاصات غير دينيّة مثل الأدب وعلم النّفس وعلم الاجتماع. وبعد ذلك يمكن تحليل مواقف سائر الدّارسين على ضوء محاور كبرى من أهمّها : أعراض أزمة المجتمع ومستوياتها ووسائل النّقد وأبعاد الإصلاح، مع تحديد جوانب الطّرافة في ذلك إن توفّرت وفق منهج تحليليّ نقديّ.

لقد كان كلف ابن عاشور بالأصول والمقاصد علامة بارزة في مؤلّفاته ممّا جعله يروم تقصّي أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام ومنذ العنوان يتبنّى وجود نظام خضع له المجتمع الإسلامي، لكنّ الإشكال يتمثّل في انخرام هذا النّظام، فبعد الرقيّ كان التّراجع، لذلك فإنّ هدف الدّارس «بيان الأسباب التي أفادت المسلمين نهوضا ساميا في بادئ أمرهم وما مهدّه لهم الدّين القويم من أسباب الرّقي وانتشار العمران ثمّ أتبعه بيان

---

[1] لعلّ أبرز كتابين في الموضوع هما : ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس 1977 وزيّان محمد الهادي، من أجل بناء الشخصية الإسلامية، سوسة1984 .

[2] من عناوين النّدوات : «الإسلام ومقتضيات النهضة الحديثة»، نسخة مرقونة تونس .1967 و«الإسلام والأمة الوسط» و«واقع المسلمين وتحديّات العصر» تونس1986 .

الأسباب التي رجعت بهم عن ذلك التّقدم الباهر، ثمّ أعقبهما بالبحث عن وسائل إصلاح أحوالهم حتّى يعودوا كما بدؤوا من كمال الارتقاء»[1]

ومثل هذا التّصور لا يختلف فيه ابن عاشور عن سائر المفكّرين الإسلاميين قديما وحديثا، فنهضة المسلمين وازدهارهم كانا بسبب تمسّكهم بدينهم، وانحطاطهم ناتج عن التّفريط فيه، ولتحقيق «العودة»إلى سالف العزّ لا بدّ من الرّجوع إلى الدّين؛ وهو نفس الموقف الذي سيتبنّاه أغلب الدّارسين التّونسيين التّقليديين لأزمة المجتمع، فالعلاقة بالدّين هي المحدّد الأساسي للنهوض أو للتّراجع. وإذا كان هذا هو المبرّر الذاتي لابن عاشور للخوض في مثل هذه المسألة فإنّه يصرّح بمبرّر موضوعي خلاصته أنّ كثيرا «من النّابتة الإسلامية لا يبحثون عن الإسلام بما يتجاوز تعرّف عقيدته أو تفاريع أحكامه الخاصّة بذات المكلّف أو المتعلّقة بمعاملاته أو عن تاريخ تطوّره» [2] وهي في نظرنا حدود دنيا كافية للشاب المسلم وتجاوزها يكون من واجب العالم المختصّ، فابن عاشور يبدو متشدّدا نسبيّا في هذه النّاحية، بل يدين «النّابتة» لعجزها عن الحوار في «المجامع الجدلية مع غير المسلمين أو المتردّدين في فائدة التّدين» فيكون ذلك سببا موضوعيا إضافيا للخوض في موضوع أصول النّظام الاجتماعي، فالمجتمع شهد نزعات جديدة مضادّة للأديان ومواقف تعكس ما كان سائدا زمن تأليف الكتاب، فكان من واجبه البحث عن «تأثير روح الإسلام» في «تأسيس المدينة الصّالحة» وتقديم فوائد و«مرشدات»، «يهتدي» بها المسلم «إلى مناهج الخير والسّعادة»[3].

ومن واجب الباحث في هذا الموضوع أن يكون على وعي تام «بعلاقة الدّين بالمدنيّة» ومن واجبه «النّظر في تاريخ الأمّة المتلقيّة للدّين وميزان الحال التي كانت عليه في زمن ظهوره» وكثيرا ما يهمل بعض الدّارسين مثل هذا الشرط رغم قيمته، أي الوعي بالتّاريخ وبلحظة تشكّل الدّين وأحكامه أو ما يعرف بأسباب النّزول بالنّسبة إلى

---

[1] ابن عاشور محمد الطّاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص5 .

[2] نفس م وص.

[3] نفس المصدر ص7 .

القرآن أو الظّروف المحيطة بقول حديث[1] ومناسبته فيجرّد الآية أو الحديث عن إطاره الموضوعي ولحظته التّاريخية ويسقطه على حالة مشابهة أو قريبة نسبيّا، إسقاطا غير مناسب ويتعلّل بأنّ الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان، فإذا به يبحث عن حلول لمشاكل الواقع بالرّجوع إلى التّاريخ وهو أمر لا يستقيم منطقيّا. لكنّ إلحاح ابن عاشور على ضرورة الوعي «بميزان الحال» يستثني منه «الحوادث السّياسية والانقلابية الدولية» لما فيه من إطالة حسب تعليله ويكتفي بما له علاقة بالغرض. فالذي يهمّه «حالة المسلمين في مجتمعهم» فقط، ولئن كان هذا الاختيار ممكنا إلاّ أنّه يكون أشدّ إفادة لو وسّع صاحبه دائرة النّظر إلى علاقة «حالة المسلمين في مجتمعهم» بالحوادث السّياسية، إذ لا سبيل إلى فهم مشاكل المجتمع في حدّ ذاتها ودون ربطها بالسّياسة والاقتصاد، كما أنّه يعسر تقييم وضعيّة مجتمع مالم تنزّل في إطارها من التّحولات الدّولية والإقليميّة؛ والمجتمع الإسلامي بالخصوص لم يكن منغلقا على ذاته وإنّما عرف التّفتح على مجتمعات أخرى وتداخل بها بعمق وخضع لجدلية التّأثير والتّأثر منذ بداية تشكّله وبكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات، بل إنّ وصفه بالمجتمع الإسلامي يستمدّ مبرّراته من هذا الاختلاط والاندماج والتّنوع ضمن ديانة واحدة ففي هذه التّسمية تمييز له وتخصيص.

أمّا مصادر هذه «الحالة» فهي عند ابن عاشور «كتب السّنة والسّيرة النّبوية وكتب الأخبار الصّحيحة الخليّة عن الهوى» والهدف من كلّ ذلك إيراد أدلّة على «إثبات قضايا هذا الكتاب ليحصل من تعدّدها إقناع» بقيمتها، فمسلمو اليوم زاهدون في «جمّ محامد دينهم».

فابن عاشور أشار إلى وظيفة الدّين الاجتماعية وقرّر استنادا إلى علماء الاجتماع أنّ «حالة الدّين والعقيدة» من أكبر أسباب النّهوض والسّقوط. ولعلّه لا يعدو الحقيقة باعتبار ما للدين في المجتمع من وظائف، أو باعتبار الدّين إيديولوجيا محرّكة

---

[1] انظر مثلا : ابن كمال الدّين إبراهيم بن محمّد، البيان والتّعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، 1985 في 3 أجزاء.

للمجتمع «فمن المنظور الوظيفي يقوم الدّين بربط الفرد بالمجموعة، فيقدّم الدّعم المعنوي عند «الضّياع» والتّسلية عند الخيبة؛ فهو بمثابة آليات تعديل وضبط رقابة في الوقت نفسه - آليات تعدّل جملة التّوازنات الممكنة بين الفرد وذاته أوّلا، وبين الفرد والمجموعة ثانيا، كما أنّ هذه الآليات تراقب وتضبط وظيفة الفرد الاجتماعيّة ووضعيّته كإنسان، فيغلّب الفرد الأهداف الجماعيّة على نزوعاته الفردية، لما يجده في الدّين من إمكانيات ترفع من معنوياته وتدعّم شعوره بالانتماء»[1]

ويجتهد ابن عاشور في تمييز دعوة الإسلام عن غيرها من خلال استعراض صفاته وتحليلها فالإسلام دين العموم والدّوام والفطرة «من جهة اتّساع أصول دعوته بله فروعها. ومن جهة امتزاج الدّين فيه مع الشريعة، فضبط للأمّة أحوال نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلّها تكملة للنّظام الدّيني...» [2] وعن طريق التّداعي والاستطراد يحلّل ابن عاشور الأصول العامّة للشريعة الإسلامية التي تجب مراعاتها في تأسيس نظام الجامعة الإسلامية وهو يقصد المجتمع الإسلامي الموحّد في شكل جامعة عامّة أساسها الدّين، وهذه الأصول هي الاعتدال والسّماحة والتوسّط، ويقرّ أيضا بأنّ «الأمّة حكيمة صالحة لوراثة الأرض» [3] لو لم يدخل عليها ما دخل «من تحريف الأفهام وتصديع الأوهام»؛ ولتدارك هذا الانحراف يطرح برنامجا إصلاحيا أساسه الاقتناع مبدئيّا بأنّ «العقائد الإسلامية وشرائع الإسلام وقوانينه تدركها العقول وتطبّقها على الخارج فنجدها مطابقة للواقع»[4] فلا وجود لفجوة أو ثغرة بين النصّ والواقع في نظره، ودون أن يحدّد الواقع المقصود بالضّبط أهو الواقع الذي نزل فيه

---

[1] الهرماسي عبد الباقي، علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات. دراسة ضمن كتاب: الدّين في المجتمع العربي، 1990 ص .19 وقد اقتبس الهرماسي المنظور الوظيفي للدّين في :
Kingsley Davis, Human Society (New York: Mac millan, 1949; Robert Merton, "Manifest and Latent Functions" in: Robert Merton, social Theory and social structure (Glencoe, III: Free Press, 1959), and Thomas F. O'Dea, The sociology of Religion (Englewwod Cliffs, N. J: Printice Hall, 1966)

[2] ابن عاشور محمد الطّاهر، النظام الاجتماعي في الإسلام ص13 .

[3] نفس المصدر ص38

[4] نفس المصدر ص29

النصّ أم الواقع المتطوّر باستمرار، الواقع المفارق لسكون النصّ وثباته. ولعلّنا ندرك حدود تصوّره لما هو ثابت أو متحوّل عندما يفسّر في سياق آخر مفهومه للتّحول الخاصّ بالعلم فـــ«ما لا يتحوّل مع تحوّل الأزمنة والأحوال (...) علوم الشريعة ووسائل إقامتها على الوجه الأتمّ» والمتحوّل «مع تحوّل الأزمنة» هو «ما زاد على ذلك من العلوم الزّمنية» وما كان مراعيا «لمقاصد الشريعة في حفظ مصالح الجامعة الإسلامية»[1]

فعلوم الشريعة ثابتة والعلوم الزّمنية متحوّلة وهذه دعوة خفيّة إلى ضرورة تطبيق أحكام الشريعة مطلقا ودون اعتبار تغيّر الظّروف أو اصطدام بعض الأحكام راهنا بحقوق الإنسان، بل إنّ مثل هذا التّصور يلغي تماما منظومة القوانين الوضعيّة وينفي عنها كلّ صفة شرعيّة. ويتأكّد هذا التّوجه حين ندرك موقعه من علاقة الدّين بالتّشريع، فالدّين ضبط تشريعا والتّشريع يتطلّب تنفيذ قوانينه فاقتضى ذلك «أن يكون هذا الدّين دولة»[2] لأنّ تنفيذ القوانين «هو جماع معنى الدّولة وقد صرّح به القرآن في مواضع كثيرة وبيّنه الرّسول بالفعل من نصب الأمراء والقضاة ونحو ذلك»[3]. وقد حاول ابن عاشور بمثل هذه المقدّمات النّظرية أن يمهّد لمشروعه في إصلاح المجتمع، فإصلاح المجتمع متوقّف عنده على إصلاح الأفراد «فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصّالحة مجتمع يسوده الصّلاح» [4] وهو ما يبرّر تبويب الأصول إلى أصول إصلاح الفرد وأصول إصلاح المجتمع «فالتّشريع الإسلامي في الإصلاح» خضع في رأيه لطوري ظهور الإسلام، فما ورد قبل الهجرة كان «معظمه للإصلاح الفردي» وما شرّع بعد الهجرة كان «معظمه للإصلاح الاجتماعي»[5].

---

[1] نفس المصدر ص94

[2] نفس المصدر ص14 .

[3] نفس م وص.

[4] نفس المصدر ص42 .

[5] نفس المصدر ص103 .

ومن الطّريف تأكيد ابن عاشور أنّ أساس إصلاح الفرد هو: «إصلاح عقل الإنسان» لأنّه سبب إصلاح «جميع خصاله ويجيئ بعده المجتمع الإسلامي»[1]، غير أنّ الإشادة بالعقل وضرورة إصلاحِه لم تمنعه من التّذكير بحدود هذا العقل، فلا يجب الخلط بين ما يدرك بالحسّ وما يتجاوز «سلطان الإدراك البشري وهو ما كان راجعا إلى عالم الغيب» فالشّارع هو الحكم «فما أعرض الشارع عن بيانه في هذا النّوع يجب أن نقتدي به كما علّمنا اللّه تعالى (...) وما أعطاه الشّارع حظّا من بيان لحقيقته يجب أن نتلقّاها على قدر ما بيّنها الشارع دون زيادة...»[2] فهذا ليس من مجال العقل ولا حكم له فيه «ولا يعدّ [تلقيننا] هذه الحقائق وتصديقنا بها متابعة للوهم»[3].

أمّا إصـــلاح العقيـــدة فلا يـــقلّ قيمة عنده عن إصلاح العقل بل إنّ إصلاح العقل تمهيد لإصـــلاح العـــقيدة، فالإســـلام «لا يضارعه دين من الأديان في شدّة الاهتمام بتوضيح العـــقيدة وتحديد معانيها والحرص على تلقينها وإقامة دلائلها»، فهي «أساس التّفكير» والأمّة التـــي ينشأ اعتقاد دينها على أصول ثابتة لا يرقى إليها الشك «تنشأ لا محالة على عزّة النّفس والاهتمام بالاعتماد على استجلاب الأشياء من أسبابها»[4].

ولئن كان ابن عاشور على وعي بعلاقة إصلاح التّفكير بإصلاح العقيدة - «فالعقيدة من التّفكير» - فإنّه يفصل بينهما «لأنّ العقيدة تفكير مقدّس ومختصّ بموضوع معيّن (...) تتلقّى مبادئه وأوائله بصورة التّقليد والتّسليم للرّسول الموثوق بصدقه (...) أمّا إصلاح التّفكير (...) فهو هنا التّفكير فيما يرجع إلى الشّؤون في الحياة العاجلة والآجلة لتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنّجاح في الحياتين» ويتولّى تحليل نواحي التّفكير لمزيد توضيحها كلّ على حدة. فهذه النّواحي الواردة في الإسلام والمؤدّية إلى نجاح المرء والجماعة في المجتمع هي: تلقّي العقيدة وتلقّي الشريعة

---

[1] نفس المصدر ص45 .

[2] نفس م وص.

[3] نفس المصدر ص46 .

[4] نفس المصدر ص51 .

والعبادة وتحصيل النّجاة في الحالتين والحزم والمعاملة والأحوال العامّة ومصادفة الحقّ في المعلومات.

والخلاصة أنّ كلّ فرد «مأمور بصحّة التّفكير في دائرة ما يحتاجه من الأعمال تفكيرا يعصمه من الوقوع في مهاوي الأخطاء»[1] فابن عاشور بمثل هذا التّدقيق والتّمحيص يتجنّب التّعميم والمبالغة ويقتصر بكثير من الإيجاز على مواطن الإصلاح في الفرد بما يهيّئه لأنّ يصبح عنصرا إيجابيّا في المجتمع الإسلامي. ومثل هذا التّعمق في الجذور وربط الأسباب بالمسبّبات قلّما نلاحظه في سائر كتابات التّونسيين التّقليديين عموما نظرا إلى نزوعهم إلى الخطاب الحماسي وتقليد السّلف والتّسرع في الأحكام، في حين أنّ محمد الطّاهر ابن عاشور يتمتّع بشخصيّة علميّة تقليدية تنزع منزع الاجتهاد وإبداء الرأي الشخصي في عديد المسائل ومن أدلّة ذلك ربطه بين صحّة التّفكير وما يمكن أن تحقّقه «الأمّة» من سيادة «وإنّك لتوقن بأنّ أمّة يزجي بها دينها إلى صحّة التّفكير في كلّ النّواحي العارضة في الحياة العقلية والعلمية لهي جديرة بما نالته من سيادة العالم أيام كانت أخلاقها الدّينية غير مشوبة بخليط الخطإ في فهمه حقّ فهمه، ولتوقن بأنّ تراجعها القهقرى، له مزيد اتّصال بنبذ هذا الأصل عندهم إلى الورا» [2] فهو أكّد أنّ أبرز أسباب التّخلف يعود إلى خمول التّفكير وتعطيل العقل عن أداء دوره كما ينبغي بالإضافة إلى سوء فهم الدّين وتحريف مبادئه عن مسارها، ولذلك فإنّ شرط التّقدم مرتبط بعمليّة إصلاح شامل تضمّ العقل والعقيدة والتّفكير والاجتهاد في فهم مبادئ الدّين على حقيقتها وإدراك مقاصدها البعيدة. ولن تكتمل دائرة الإصلاح المقترح لإعادة الاعتبار إلى المجتمع الإسلامي إلاّ بإصلاح العمل، فالعمل في نظر ابن عاشور على علاقة متينة بالمعتقدات والأفكار، وقد ربط الإسلام بين إصلاح العقيدة والأمر بالأعمال الصّالحة والنّهي عن أضدادها، بل إنّه يميّز بين صنفين من الأعمال فمنها الأعمال القلبيّة وتخصّ الأخلاق والضّمائر ومنها البدنية. وفي سياق الإشارة إلى الأخلاق يستطرد استطرادا لا يخلو من فائدة في نظرنا ولا سبيل إلى المرور به دون

---

[1] نفس المصدر ص53 .

[2] نفس المصدر ص63 .

تحليله، فالدّارس يستغلّ السّياق لإعادة النّظر في بعض ما ساد المجتمع من مفاهيم خاطئة تساهم بدورها في نشر التّخلف والجمود، إذ يعتبر أنّ من «الأخلاق الشّرعية» ما قد يؤدّي تأويله الخاطئ إلى تراجع المجتمع، فخصلتا «التوكل» و«الرّضى» هما من «أعظم الأخلاق الإسلامية ولكنّ الجمهور أساء وضعها في موضعها وشاع سوء الوضع بينهم حتّى صار كاليقين فكان ذلك سبب نكبات كثيرة»[1]. فهو ينقد الفهم الخاطئ للتوكّل على أنّه استسلام وفشل وقعود عن العمل ويستثني تسميته «الاصطلاحية» عند الصّوفية. أمّا العمل البدني الخاضع للعقل فيشترط فيه ضرورة احترام «حدود الشّريعة» وضرورة الاعتقاد أيضا «أنّ ذلك سبب النّجاح» بل ثمّة «أشياء تعين على صلاح العمل وتيسيره وهي : النّظام والتّوقيت والدّوام وترك الكلفة والمبادرة والإتقان»[2] ومثل هذه الشّروط تنبئ بوضوح الرّؤية عند ابن عاشور ووعيه الشّديد بأسباب نجاح العمل كضرورة النّظام وخاصّة قيمة التّوقيت والإتقان، فالشعور بعامل الزّمن ودوره في السّيطرة على أيّ عمل لم يسبق إليه ابن عاشور في عصره ولم يهتد إليه غيره من الدّارسين التّونسيين، فأقصى ما أشاروا إليه عند الخوض في موضوع العمل حضور الإيمان والاقتداء بالعمل الصّالح وخشية اللّه في ذلك... ويتدعّم تفرّد ابن عاشور ببعض الآراء المتعلّقة بالعمل كاعتباره أنّ الأعمال على عكس العقائد «قابلة للنّزوع المؤقّت» لذلك لا بدّ لها من حراسة أي «وازع» وفي هذا الإطار يشيد بأهل السّنة «إذ اهتدوا إلى أنّ ارتكاب الذنوب لا يخرج صاحبه عن دائرة الإيمان»[3]. ولا يترك الفرصة تمرّ دون نقد مواقف الإفراط والتّفريط الخاصّة بهذه المسألة، فيجادل الخوارج والمعتزلة والمرجئة ويعتبر التّشدد في الوازع مؤديّا إلى الانسلال من الإيمان. وتبدو نزعته الواقعيّة صراحة عندما يحكم بأنّ «سلامة النّاس من المعاصي نادرة»، بل يناقش الذين يعتبرون الذّنوب كفرا ويبيّن أنّ ذلك يؤدّي إلى ضرورة خروج المذنب عن الجامعة فنفقد بذلك عنصرا هامّا من المسلمين ومن مجهوداتهم مثال عمرو

---

[1] نفس المصدر ص73 .

[2] نفس المصدر ص77 .

[3] نفس المصدر ص87 .

بن معد يكرب لم ينفك عن شرب الخمر بعد تحريمها وله مواقف «عظيمة» في الفتوح «فرحمه اللّه وإن شرب الخمر»[1]. هذا إلى جانب ما يثيره «اعتقاد تكفير العصاة» وهو اعتقاد سيّء يؤدّي إلى إثارة الفتن والانشقاق في صفوف المجتمع. إنّ ابن عاشور يناقش مبدأ «التكفير» الذي انتشر في الفكر الإسلامي الحديث على يد أبي الأعلى المودودي[2] (ت1973) ووجد صداه عند الإخوان المسلمين في مصر قبل انتشاره وتغلغله في سائر الأوساط الإسلاموية المعاصرة. فجريرة الذّنب يتحمّلها مقترفها وليس لسائر الأطراف الاجتماعية أن تنصّب نفسها سلطة أو حكما لإدانته أو «تكفيره» و«هجره». فذلك من أبرز أسباب الانشقاق داخل صفوف المجتمع الواحد. ولئن انطلق ابن عاشور من تحديد مفهوم العمل وارتباطه بالوازع فإنّه تمكّن عن طريق التّداعي وانسجاما مع مقتضيات الطّريقة التّقليدية في تركيب الاستطراد على الاستطراد تقصّيا وتعمّقا، من مراجعة مواقف أبرز الفرق الإسلامية من أعمال الإنسان ورأى ضرورة اجتناب الحكم عليها بالكفر. فابن عاشور العالم السّني المؤثر لسلامة المجتمع والسّاعي إلى المحافظة على انسجامه واعتداله بحكم منزلته العلميّة وما يتمتّع به من ثقافة دينية يذهب إلى ضرورة تجديد الوازع النّفساني في المسلم «اليوم» لأنّ هذا الوازع أصبح ضعيفا، منحرفا عن حقيقته فظـــهر «ما ظـــهر من انحطاط الأخلاق الدينية وضعف تنافسهم في الصّالحات».[3] أمّا وسيلة التجديد فهي التّوبة فللوازع النّفساني أثر مباشر في الإصلاح الاجتماعي فضلا عن أثره في إصلاح الفرد الذي بصلاحه يصلح كامل المجتمع كما أقرّ سلفا.

وإذا كانت المقاصد الأساسيّة لإصلاح الفرد تشمل إصلاح التّفكير وإصلاح العمل وإيجاد الوازع فإنّ محرّكها الأساسي هو طلب العلم. والمتعلّمون عنده صنفان: متفقّهون وعموم. وينسجم تقسيمه للعلماء مع التّصنيف التّقليدي تماما، فالعالم المختصّ هو المتفقّه خلافا للعالم العادي، لكن العلم المقصود هو الخاصّ بمجال الدّين وليس العلم

---

[1] نفس المصدر ص88 .

[2] عمارة محمّد، أبو الأعلى المودودي والصّحوة الإسلامية، 1987 ص111 .

[3] نفس المصدر ص89 .

مطلقا أو العلم بمفهوم .Science وبطلب العلم تكتمل مظاهر إصلاح الفرد تمهيدا لإصلاح المجتمع، فممّا تميّز به إصلاح الفرد في الإسلام تعميم الدّعوة إلى الإصلاح الفردي بين المسلمين فلا تمييز بحسب اللّون أو الجنس «والإسلام لم يحسب في دعوته فرقا شديدا بين الرّجل والمرأة».[1]

ومن الإصلاح الفردي وحدوده يرتقي مشروع ابن عاشور إلى الإصلاح الاجتماعي في خطوطه العريضة، لأنّ هذا الإصلاح هو «الغرض الأسمى للإسلام» ووسيلته الجوهرية «إيجاد الجامعة الإسلامية» [2] ويبدي الدّارس في هذا السّياق إلماما واسعا بالتّاريخ عامّة وتاريخ العقائد بالخصوص واطلاعا جيّدا على تاريخ المسيحية في غضون ما يقترحه من مقارنات بينها وبين الإسلام ويجتهد في بلورة مفهوم الأخوّة الإسلامية وهي عماد الجامعة الإسلامية، إنّها أخوّة مثالية، تخضع «لأصول نظام سياسة الأمّة». فالشريعة خطّطت للمسلمين النّظم الخاضعة لفنّين: «فنّ القوانين الضّابطة لتصرفات النّاس في معاملاتهم» و«فنّ القوانين التي بها رعاية الأمّة في مراجع الكمال والذّود عنها أسباب الاختلال».

ويبرز أنّ عماد الفنّ الأوّل «مكارم الأخلاق والعدالة والإنصاف والاتّحاد والمواساة» ويشبع كلّ عنصر منها تحليلا وأمثلة من الواقع. أمّا عماد الفنّ الثاني فهو: «المساواة والحريّة وتعيين الحقّ والعدل ومال الأمّة وتوفير الأموال وحماية البيضة (الجهاد والتجارة إلى أرض العدوّ والصلح والجزية) والتّسامح ونشر الدّين»[3]. وإذ يحلّل الدّارس كلّ عنصر منها على حدة يعتبر أنّ الفنّ الأوّل موكول إلى الوازع الدّيني النّفساني في حين أنّ الفنّ الثّاني موكول «إلى تدبير ساسة الأمّة بإجرائهم النّاس على صراط الاستقامة في مقاصد الشّريعة بالرّغبة والرّهبة»[4].

---

[1] نفس المصدر ص97

[2] نفس المصدر ص104

[3] نفس المصدر ص122

[4] نفس المصدر ص123

وللإقناع بقيمة اتحاد المسلمين عرض فوائده وألحّ على مظاهر المواساة في العهد الرّسالي وأنواعها كالزكاة والصّدقة، متوخّيا منهجا تاريخيا يعير المقارنة بالأمم الأخرى، قبل ظهور الإسلام أهميّة بالغة، فيحيل على ما كان سائدا عند الفرس واليونان والرّوم، وما اتّصفت به «الأمّة الإسلامية» من مظاهر الاتحاد والتّضامن. وغايته من هذه المقارنة الإقناع بضرورة استعادة أسباب الجامعة الإسلامية، ففي الوحدة الإسلامية صلاح المجتمع وسعادته.

ولعلّ أهمّ عنصر من عناصر الفنّ الثاني من فنّي النّظم التي خطّطتها الشريعة للمسلمين حتّى يحقّقوا جامعتهم واتحادهم عنصر الحريّة، ويستوقفنا هذا العنصر دون غيره من العناصر لما اتّسم به تحليل ابن عاشور له من طرافة وعمق استنتاجات تجاوز بها المفهوم التّقليدي للحرّية على أنّها المقابل اللغوي للعبودية فقط. لقد أسترسل في متابعة مدلول كلمة حريّة لغة، كيف كان وكيف تطوّر بدءا من الثورة الفرنسيّة باحثا عن مرادفه بالعربيّة، مقارنا النّظام الإقطاعي في الغرب بالرّق في الإسلام، وأنكر بالمناسبة على الفرنسيين والإنقليز والأمريكان «تبجّحهم» بتحرير العبيد أو «إنّهم السّابقون بفكرة التّحرير مع أنّ الإسلام سبقهم بتسعة قرون على الأقلّ...» [1] وعلى هامش هذا النقاش يحلّل مسألة الرّق في الإسلام ويردّ على من يذهب إلى أنّ الإسلام أقرّه. أمّا الحرّية مفهوما و«بالمعنى المتداول في هذا العصر» فيلجأ لتعريفها إلى التوفيق بين الفلسفة والدّين ويقسّمها إلى «حريّة اعتقاد وحرّية تفكير وحريّة قول وحريّة فعل، وكلّ هذه الحرّيات الأربع محدودة في نظام الإجتماع الإسلامي بما حدّدت به شريعة الإسلام أعمال الأمّة الإسلامية في تصرّفاتهم الفردية والجماعية» [2] فلا يثنيه وعيه ببعض مجالات الحريّة في العصر الحديث كحريّة التّفكير وحريّة الفعل والقول عن صهرها ضمن بوتقة الإسلام وإخضاعها لمحدّدات الشريعة الإسلامية المشروطة في تصرّفات النّاس. أي أنّه لا مجال إلى تصوّر حريّة تفكير أو قول خارج إطار الدّين الإسلامي، بل يبدي هامشا من الحرّية عند الخوض في حريّة الاعتقاد، لكنّه داخل

---

[1] نفس المصدر ص166

[2] نفس المصدر ص170 .

المنظومة الاسلامية «فللمسلم أن يكون سنّيا سلفيا، أو أشعريّا (...) وقواعد العلوم وصحّة المناظرة تميّز ما في هذه النّحل من مقادير الصّواب والخطإ أو الحقّ والباطل. ولا نكفّر أحدا من أهل القبلة».[1] كلّ هذا لأنّ هدفه البعيد المحافظة على وحدة المجتمع الإسلامي وانسجامه.

لئن كانت الجامعة الإسلامية شرطا أساسيا لسلامة المجتمع الإسلامي واستعادته مجده الضّائع ومكانته المرموقة بين الأمم، فإنّ الحاجة إلى سياسة تحقّق ذلك أمر لا تهاون فيه، ومن هذه الزّاوية كان تطرّق محمد الطّاهر ابن عاشور إلى المسألة السّياسية ولم يختلف موقفه فيها عن موقف الفقهاء والقدامى عموما من جهة تمسّكه بنظام الخلافة ودعوته إلى الحكومة الإسلامية فـــ«إقامة حكومة عامّة وخاصّة للمسلمين أصل من أصول التّشريع الإسلامي، ثبت بدلائل كثيرة من الكتاب والسّنة»[2]. بل إنّ المسلمين لم يختلفوا في نظره بعد اجتماع السّقيفة «في وجوب إقامة خليفة» مع الإشارة إلى بعض الشذوذ عن ذلك من جانب «بعض الخوارج وبعض المعتزلة، نقضوا الإجماع فلم تلتفت لهم الأبصار ولم تصغ لهم الأسماع». ولم يربط غير ابن عاشور من الدّارسين التّونسيين التّقليديين بين السّياسة وإصلاح المجتمع، فقد اجتنبوا الخوض في كلّ ما هو سياسي من جهة نقديّة وصوّبوا اهتمامهم إلى تدارك التّعليم أو الشّباب وضمن هذين المحورين وردت إشارات طفيفة إلى السّياسة التّربوية وتقصيرها في العناية بالتّربية الدينية مثلا...

ويتأكّد موقف ابن عاشور التّقليدي عند تعرّضه إلى المبحث الاقتصادي وعلاقته بالسّياسة ودوره في ازدهار المجتمع إذ حلّل بعض العناصر الأساسيّة في العملية الاقتصادية تحليلا ينسجم وتوجّهاته التّقليدية (المال، الملكية، استثمار المال، الزكاة، العمل) ولم يسع إلى الإفادة ولو جزئيا من نظريات أو أطروحات اقتصادية حديثة أو حتّى مجرّد التّوفيق بين بعضها وما جاء به الإسلام على نحو ما مارسه غيره من

---

[1] نفس المصدر ص191 .

[2] نفس المصدر ص207 .

الدّارسين الإسلاميين[1]. لكنّه على تمسّكه بكلّ ما هو تقليدي في تاريخ السّياسة الإسلامية حاول تطويع أبرز المقولات السّياسية انتشارا في العصر الحديث في سياق الإسلام، فإذا به يتعرّض إلى الدّيمقراطية من وجهة نظر خاصّة «فلا ريب في أنّ حكومة الإسلام ديمقراطية على حسب القواعد الدينيّة الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السّنة وممّا استنبطه فقهاء الإسلام في مختلف العصور، وبهذا الشكل تكون ديمقراطية الحكومة الإسلامية ديمقراطية خاصّة، وإنّ الدّيمقراطية السّابقة من عهد اليونان واللاّحقة حتى الآن، مختلفة الأشكال، والدّيمقراطية الإسلامية أحقّها بالاعتدال، وإنّما يهتمّ أهل العقول الراجحة بالمعاني لا بالأسماء، فطالما ادعت الدّيمقراطية حكومات هي بمعزل عنها»[2] ولقد أثيرت علاقة الإسلام بالديمقراطية عند دارس إسلامي آخر في تونس بشيء غير قليل من اضطراب المصطلحات وغموض المفاهيم، إذ كان الفضل عنده في انتشار الحضارة الإسلامية وإشعاعها إلى «ديمقراطية الإسلام» التي أقيمت على دعائم الحريات الأساسية للإنسان و«بخاصة حرّية الرأي والشّورى»[3]

وبقدر ما اجتهد ابن عاشور في التّوفيق بين المفهوم الفلسفي والسّياسي للدّيمقراطية والاسلام فإنّ كلامه ظلّ مطلقا وعاما. فما المقصود «بحكومة الإسلام»؟ وهل عرف تاريخ الإسلام شكلا واحدا من الحكومة؟ اللّهم إلاّ أن يكون قصده الشكل المثالي والمقياس الوحيد لنوع من الحكومة. كذلك يبدو قوله إنّ: «ديمقراطية الحكومة ديمقراطية خاصّة» بحاجة إلى مزيد تدقيق، خاصّة وأنّ مفهوم الدّيمقراطية صادر عن أسس فلسفيّة تبوّأ الإنسان المكانة الأولى في الوجود، في حين أنّ التّصور الإسلامي يجعل الإنسان خليفة للّه في الأرض وعبدا خاضعا للّه، منه يستمدّ التّشريع وبمقتضى تعليماته يخضع لسلطة السّائس الخليفة، فكيف تكون «ديمقراطية خاصّة» في الإسلام؟

---

[1] الخياري علال، الاقتصاد الإسلامي،1988 ، المودودي أبو الأعلى، الاسلام ومعضلات الاقتصاد، -1983. وهبة مراد، الدّين والاقتصاد،1990 .

[2] ابن عاشور محمد الطّاهر، أصول النظام الاجتماعي ص213 .

[3] نفرة التّهامي، الحرية في المجتمع الاسلامي ضمن كتابه في ضوء القرآن والسّنة ص138 .

أمّا ملاحظته بشأن التّناقض بين المعاني والأسماء فهي على علاقة متينة ببعض الممارسات السّياسية المعاصرة، وهو لا يجانب الصّواب في الحكم على بعض الدّول (الحكومات) بأنّها «تدّعي» الدّيمقراطية وهي «بمعزل عنها». لكنّ تصوّره العام للسّلطة السّياسية رغم إثارة موضوع الدّيمقراطية يظلّ تقليديّا خالصا، كيف لا وهو يتبنّى المفهوم الأبوي للسّلطة السّياسية شكلا ومضمونا «إنّ ولاة الأمور يسوسون النّاس كما يسوس الآباء أبناءهم»[1].

تميّز محمد الطّاهر ابن عاشور في دراسة واقع المجتمع الإسلامي بتخصيص كتاب له سعى من خلاله إلى تتبّع أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام فلم يقف مثل غيره من الدّارسين التّونسيين التّقليديين عند بعض المقالات أو الدّراسات المتفرّقة، فهو أعاد إلى الأذهان واقعا اجتماعيا بديلا هو واقع النصّ، أي أعاد رسم صورة المجتمع الإسلامي المثالي بضبط أصول يتأسّس عليها وفق ما أمر به التّشريع. وهذا يؤدّي إلى أنّ صلاح المجتمع الإسلامي في العصر الحديث لن يكون إلا بتطبيق ما جاءت به الشّريعة، قياسا على العصور الاسلامية الزّاهرة، فهو يفسّر التّخلف والتّقهقر بالتّخلي عن الدّين، ولن يعود المجتمع إلى سالف عزّته إلاّ بإصلاح عقل الفرد وعقيدته وفكره، مع مراعاة الأصول العامّة للشريعة الإسلامية أي الاعتدال والسّماحة أو التّوسط، وبإصلاح الفرد ينصلح حال المجتمع «الأمّة» وتعود أسباب «الجامعة الإسلامية». وعلى تعدّد مراجع الدّارس من الأناجيل إلى «هوميروس» و«فولتير» و«ديدرو» و«جان جاك روسّو» فالفلسفة وعلم النّفس والتّاريخ، ورغم تسلّحه بنزعة نقدية بارزة في عديد المستويات كنقد بعض السّلف لغموض كلامهم[2] أو تقصير بعض شرّاح الحديث في التّفسير والتّحليل [3] فإنّه ظلّ وفيّا لمقتضيات المنهج التّقليدي في الفكر

---

[1] ابن عاشور محمد الطّاهر، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام ص221 .

[2] نفس المصدر ص28 .

[3] نفس المصدر ص117 .

الإسلامي ولم يدّع ابتداع نظام جديد يسير المجتمع بمقتضاه إلى ما يضمن التّدارك؛ فالفكرة الجوهرية عنده بعد الإحاطة بأصول النظام الاجتماعي في الاسلام تتلخّص في أن «انحطاط الأخلاق الدينيّة» في مسلمي اليوم سببه «ضعف الوازع بالتّوبة». فابن عاشور لم يؤسّس مشروعه الاجتماعي على التّوفيق بين الشريعة والنظريات الاجتماعية الحديثة، وإنّما حاول التّدارك من داخل المنظومة الإسلامية فقط، رغم وعيه بوجود تحديّات وتحوّلات كبرى في المجتمع الإسلامي؛ «فالإسلام هو الحلّ» وعلى المسلمين «التّوبة» والرّجوع إلى تطبيق تعاليم شريعتهم، وهذا ما يجعلنا نسلّم بأنّ حلول مشاكل الحاضر يبحث عنها المفكّر الإسلامي التّقليدي في الماضي غالبا ويدّعي قدرتها على الصّمود في وجه ما يطرأ من مشاكل في المستقبل لأنّها تتمتّع بصفة الصّلاح لكلّ زمان ومكان أي أنّ الحلّ واحد لجميع ما كان وما قد يكون من تحدّيات.

وهذا الموقف بالذّات كان أساسا من أسس التّفكير عند سائر الدّارسين التّونسيين لواقع المجتمع حيث يترادف عندهم لفظ «الأمّة» بلفظ «المجتمع». وقد أدركوا أنّ العصر فرض جملة من التّحديات[1] فأخذوا يتساءلون عن المسلمين في عالم اليوم وعن علاقة الحضارة الاسلامية بالآخر من زاوية التّخلف والتّقدم ناشدين مقتضيات النهضة الحديثة. ولقد شخّصوا أعراض الأزمة في مستوى الأخلاق والقيم، لكنّهم عند اقتراح الحلول ووسائل العلاج كان الدّين واسترداد نفوذه وقيمه هو المحور الجوهري الجامع بينهم إلى جانب الدّعوة إلى تطعيمه بالعلم والتكنولوجيا. فمفتاح الإصلاح والتّقدم والنّهضة والتّنمية هو الإسلام ولا شيء غيره، بل يصبح العلم والتكنولوجيا من المتمّمات والتّوابع. وهكذا يعتمد نفس الحلّ وباستمرار لمعالجة قضايا مجتمعات لا تستقرّ على حال بحكم صيرورة التّاريخ وتسارع التّحولات، خاصّة وأنّها مجتمعات منفتحة باستمرار على العالم ولا تتحكّم في دواليب الاقتصاد أو مسالك الإعلام حتّى تقدر على فرض كلمتها عالميا وتفرض الحلول التي رأتها صالحة لحلّ أزمتها.

---

[1] واقع المسلمين وتحديات العصر، 1986.

إنّ الشعور بوجود تحدّيات فرضها العصر الحديث على المسلمين كان طاغيا وهو ما يبرّر إجماع الدّارسين على إدانة الوضع الرّاهن والإحالة باستمرار على الماضي السّعيد يوم كان المسلمون «خير أمّة أخرجت للنّاس»، ولعلّ أبرز التّحديات هو تفرّق المسلمين إلى فئات يحاول محمّد الحبيب بلخوجة تصنيفها فهي المسؤولة عمّا آل إليه الوضع فالمجتمع أصبح يتشكّل من فئة «منتسبة» وأخرى «هدّامة» وثالثة «وسطى أو متفجّعة متفكّرة».[1] «فالمنتسبة » تترنّم بالماضي دون القدرة على التّجديد و«الهدّامة» تنظر إلى المادّة دون الرّوح وهي تعتبر الاسلام حضارة كسائر الحضارات، قامت بدورها واندثرت و«الوسطى» جمع «آمن بماضيه واعتدّ به وانتسب إليه وهاله وساءه ما مسّ الإسلام في عصوره الأخيرة وفي عصره الحاضر (...)يبحث عن الدّاء يتعرّف إليه ويصفه متطلّبا من أجل ذلك العلاج مريدا بسعيه المجهد وعمله الشّاق المضني أن يضطلع برسالته في الرّجوع بالإسلام والمسلمين إلى عزّتهم وما سلف من أيّامهم الزّاهرة، فهو لذلك داع مصلح ومكافح مجاهد».[2] ويبدو وعي بلخوجة واضحا بأزمة المجتمع الإسلامي المعاصر خاصّة عند تفصيل توجّهات الفئة الهدّامة لكن دون محاولة الغوص في أسباب هذه الأزمة، إذ لا يتعدّى حدود الوصف فقط. فالفئة الهدّامة تدعو إلى «نبذ الدّين الذي لم يعد صالحا في نظرها لحكم الحياة العملية» وهي تشير إلى فهم الدّين «فهما آخر غير الفهم الذي عكفت عليه القرون السّابقة فتقدم على تغييره وتبديله» بتأكيد «التّفريق بين الدّين والدنيا». لكن الفرق جليّ بين النّزوع الاجتهادي الإيجابي لفهم الدّين فهما لا يرضخ «لما عكفت عليه القرون السّابقة» والإقدام على تغيير الدّين أو تبديله أساسا !بل إنّ «التّفريق بين الدّين والدّنيا» لا يعني تبديل الدّين وتغييره، ولا نشكّ في أنّ بلخوجة يعني ما يقول بمثل هذا الجمع بين مختلف المواقف المتناقضة ضمن سياق واحد. غير أنّه لا يجانب الصّواب عند الإقرار بوجود حيرة وقلق واستفسار داخل المجتمع الإسلامي وممّا يبرّر تعدّد التّساؤلات حول الاسلام ومقتضيات النّهضة الحديثة أو حول مفهوم الدّين الإسلامي أو مفهوم النّهضة

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب، مواقف الاسلام، 1979 ص92 .

[2] نفس المصدر ص 93 و94 .

الحديثة وما يوفّره الاسلام من «سلاح أو طرق للانتصار عن طريق النـــهضة والتّقدم»[1] بل إنّه يسلّم بوجود الفئة الهدّامة منذ القدم لذلك تصدّت لها الفئة الوسطى بالحلول، ويحشر ضمن الوسطى كلّ المصلحين القدامى والمحدثين مثل الغزالي والطّرطوشي والشّاطبي وابن تيمية والأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان. ودون الإشارة إلى الأسباب أو العوامل يؤكّد نفس التّساؤلات عن مفهوم الاسلام وقد أخذ النّاس يردّدونها بعد تحرّر الشعوب الاسلامية من الاستعمار وكأنّها تساؤلات انقطعت في يوم ما، ويرى أنّ هذه التّساؤلات هي منطلق «إلى بحث ما يمكن أن تذلّل به الصّعاب لبعث الأمجاد الإسلامية ودفع هذه الأمّة (...) إلى تحقيق اليقظة الشاملة بمواكبة العصر أوّلا ثمّ بالسّير على منوال أسلافنا الأمجاد في نشر أصول الحضارة الإسلامية الإنسانية» [2] ويصرّ في سياق آخر على نزعة المقارنة إلاّ أنّه هذه المرة يقارن موقف المجتمعات المعاصرة من الإسلام في مرحلتي أيّام الكفاح والظّرف الراهن أي بعد الاستقلال [3] وهو لا يخفي تشاؤمه لأنّ «فئة قليلة» ما زالت تحافظ على «مقوّمات الدّين ومظاهره، إمّا بصفة تكاد تكون فردية، وإمّا احتفاظا تقليديّا لا روح فيه ولا أثر كبير له» [4] ويدين الإقبال على الإيديولوجيات وتحوّل الدّين إلى مجرّد تقاليد في المواسم والأعياد «حتّى لكأنك ترى الاستعمار مازال قائما في بلادنا، لكن في أشخاص غير أشخاصه وفي ذوات كنّا نعدّها منّا، فإذا هي من صنعه ورواسبه ورثت أفكاره في الحياة واتجاهاته في السّلوك» ويذهب في هذا المستوى إلى البحث في أسباب الأزمة وأعراضها معتبرا بما حدث في المجتمع من تحوّلات كانت كليّة فالأخلاق أصبحت في رأيه ترتكز «على القيم المادّية كاللّذة والنّفعية بدل انبنائها على الرّوح الدّيني والتّوجيه القرآني». والسّياسة صارت «تتشكّل بالقومية والدّيمقراطية متخلّصة شيئا فشيئا من سلطان الدّين، وسنّته في تنظيم الجماعة وقيادة الأمّة» فضلا عن استبداد «الحضارة

---

[1] نفس المصدر ص97 .

[2] نفس المصدر ص102 .

[3] دراسة بعنوان : الاسلام وأزمة مجتمعاتنا الحاضرة نفس المصدر ص 126 –156 .

[4] نفس المصدر ص132 .

الجديدة» بكلّ وسائل «النّشر والدّعاية والتّعليم» والاقتصاد والقوانين «غير تاركة للدّين أيّ سلطان في أيّ مجال من هذه المجالات». وباختصار فإنّ الحياة الاجتماعية شهدت انتشار أوضاع «تتحدّى الدّين والكرامة والأخلاق الإسلامية»[1] وكان من نتائج هذا «الانقلاب الكامل والتطور الشامل شعور المسلم والجماعة المسلمة بالأزمة الخانقة والحيرة الغالبة» وبدل أن يلخّص أصول الأمة وسبب الفصل بين الدّين والدّنيا يذهب إلى أنّ «النّهضة العلمية الجديدة منافية للدّين عدوّة له، وأنّه لا حقّ في التّعرض لشيء من قضايا السّياسة والاقتصاد والقانون والأخلاق والعلوم والفنون والمعارف والاجتماع، لأنّ كلّ ذلك صادر فيها عن مفاهيم فلسفيّة ماديّة جديدة ترتكز على الواقع»[2]، والحال أنّ الاسلام متميّز على سائر الأديان بشموله، وقد أخطأ «دعاة الإصلاح والتجديد» في تهاونهم بهذه الحقيقة بل إنّ خطر بعض الدّعاة لم يقف عند هذا الحدّ من التّقصير في حقّ عقيدة الإسلام ودين الجماعة والأمّة، بل أشاعوا فواحش القول «وخلطوا على النّاس حقائق دينهم ومذاهب تفكيرهم أو كادوا»، فمن مواقفهم السّلبية التي يستعرضها عدم اعتبارهم لوحدة الإسلام بحكم تعدّد مصادره، فإذا هذا إسلام عربي وإسلام كردي ولعلّ حماس بلخوجة في هذا السّياق طمس عنه هذه الحقيقة البيّنة، فالإسلام في جوهره واحد، ولا خلاف في ذلك، لكن ممارسة الهندي للإسلام وتمثّله له تختلف عن ممارسة الإفريقي الزّنجي أو الصّيني، فقد تلبّس الاسلام عند كلّ من هؤلاء بتعبيرات على علاقة عضوية ببيئة كلّ منهم وبعوامل ثقافته ونمط عيشه وسلوكه تبرّر تسمية الإسلام الواحد في تنوّعه بتلك التّسميات المتعدّدة[3].

ولا يكتفي بلخوجة بهذا النّقد بل يدين «المجدّدين المصلحين» صراحة لأنّ هدفهم تحريف الإسلام و«تحويل المجتمع الإسلامي إلى مجتمع أشبه ما يكون بالمجتمع المسيحي: يتمثّل الدّين محبّة، ويفهمه فناء وصوفية، ويتصوّره علاقة شخصيّة فردية

---

[1] نفس المصدر ص136 .

[2] نفس المصدر ص139 .

[3] الشرفي عبد المجيد، الاسلام والحداثة، مرجع مذكور ص14 .

تربط بين الإنسان وربّه ولا تمتدّ من وراء ذلك إلى أيّ شيء آخر» [1]. ونتيجة لكلّ ذلك ينتهي إلى نفس الحلّ الذي آل إليه غيره من الدّارسين الإسلاميين ونعني «الدّين» فلا طريق لحلّ «الأزمة النّفسية» غير الدّين «يساس به الفرد وتنظّم به الجماعة ويؤلّف بين النّاس» ونجاح الدّين في ذلك مؤكّد، لأنّ رسالة الإسلام تقوم على «الإيمان باللّه وحده، ممّا يحرّر الإنسان ويوفّر له قوّة دافعة إلى العمل» وإلى العدالة، فانطلاقا منها «أقام المسلمون نظام حياتهم السّياسية والاقتصادية والاجتماعية» وعلى الجانب الرّوحي «من التّربية الدّينية» أن يكفل «للنّاس اليوم» ما تكفّل به «لأسلافهم من قبل من قدرة على اصطناع ألوان الحضارة والامتزاج والاحتكاك بها» [2] فبلخوجة لم يغادر دائرة مقولة: لا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها وذلك رغم إدراكه لبعض مظاهر التحولات الطّارئة على المجتمع، ومدى فعلها في الواقع.

ويبرّئ التّهامي نقرة من جهته الإسلام ممّا حدث ويحدث ويتّخذ الغرب(الآخر) مشجبا يعلّق عليه كلّ إخفاقات المجتمع وانحرافات المسلمين. وإذ لا يفرّق بين مفهومي «الأمّة» و«المجتمع» الإسلامي فإنّه ينفي أن يكون الإسلام سببا في الفساد والتّحولات من الإيجاب إلى السّلب فـــ«لا يصحّ أن يتّخذ حجّة على الإسلام هذا الواقع الغريب الذي تعيشه الأمّة الإسلامية، أمما متفرقة ودولا متباعدة أو متباغضة مزّقتها السّياسة الأجنبية الماكرة إلى شيع وباعدت بينها وبين وحدة الإيمان التي أوثق القرآن عراها بين المسلمين في ظلّ الإخاء الإسلامي» [3] ويميل تبعا لذلك إلى تفسير مظاهر أزمة المجتمع الإسلامي المعاصر بآيات من القرآن تنطبق على أحداث خاصّة وقعت في التّاريخ، وتثبت أسباب نزولها خصوصيّتها، مثل تسليط الظّالمين على من ظلموا أيضا (هود 11 / 96 والأنعام 129/6)، بل له نزوع واضح إلى تبسيط الأزمة وتهوينها بأسلوب لا يناسب البحث العلميّ فهو يشحن نصّه شحنا بطاقة إيمانية ودون البحث في الأسباب الحقيقية لفساد الواقع أو كيفية علاجها يقرّر أنّ الأمر لا يعدو أن يكون تفريطا من

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب، مواقف الإسلام ص143 .

[2] نفس المصدر ص153 .

[3] نقرة التّهامي، التربية الاجتماعية في الإسلام ضمن كتابه في ضوء القرآن والسّنة 1976 ص153 .

المجتمع في «التّقوى» و«الاستقامة على طريق الخير والحقّ» لذلك استشرى «الفساد في الأمّة» وعجزت «العامّة عن الضرب على أيدي الخاصّة من الطّغاة الظّالمين» والنّتيجة أنّ اللّه «يسلط على هؤلاء ظلمة أمثالهم...»

وبمثل هذا الطّرح يبدو نقرة أسيرا لبعض التّصورات الجاهزة للعقاب الإلهي المستمرّ كلّما استحق الإنسان ذلك، فانتشار الفساد والظّلم في الأمّة وعدم قيام «العامّة» ضدّه بمواجهة «الخاصّة» جعل القدرة الإلهية تتدخّل لتسليط ظالم على الظّالمين، وعلى هذا النّحو يزداد الفساد فسادا ولا يسير المجتمع نحو الأصلح ولا يتغيّر الواقع إلى ما هو أفضل !فدور المفكّر الإسلامي على نمط نقرة يقتصر على مجرّد الوصف وتقرير الحالة بكثير من التّهويل والاستنكار ولا يطرح حلولا بديلة واضحة ولا يساهم بأفكار من شأنها أن تفيد في عمليّة إصلاح فساد المجتمع. إنّه يكتفي بدور الملاحظ، المردد لقوالب تقليدية جاهزة تفسّر الظّواهر الاجتماعية بمنطق العقاب الإلهي.[1] وهو بذلك لا يكاد يختلف عن المسلم العامي الذي يفسّر الجفاف بأنّه عقاب إلهي وكذلك الفيضانات أو ارتفاع درجة حرارة الشمس بنسبة تفوق المعدّل العادي، قياسا على ما في القرآن من قصص في هذا السّياق[2].

وفي سياق تبنّي القوالب التّقليدية فضلا عن تقسيم المجتمع إلى عامّة وخاصّة طالب بإحياء خطّة الحسبة والحال أنّها اندمجت في عديد المؤسّسات الاجتماعية والاقتصادية بحكم ما عرفه المجتمع من تطوّر، «فصيانة المجتمع» تكون في رأيه بتطبيق نظام الحسبة. وبدل الانتباه إلى ما طرأ على هذه المؤسّسة من تطوّر يغرق في تفاصيل عن الحسبة في الإسلام وتاريخها وبهذا يمثّل نقرة أنموذجا لإخفاق بعض المفكّرين الإسلاميين في تقديم فكر يطرح إشكاليات أو يعالج قضايا يطرحها المجتمع المعاصر ويدعو إليها الواقع في تحوّلاته الجوهرية، فيتأكّد وقوفه عند حدود التّكرار واستعراض الجوانب التّاريخية التي يغلب عليها الوصف دون تحليل أو استغلال على وجه من الوجوه المفيدة، ويتجلّى هذا الإخفاق أيضا في مستوى المنهج، فبعد أقوال لابن

- Comte. Auguste, La Science sociale, 1972, p. 219 [1]

[2] انظر على سبيل المثال سورة : الحاقّة 69 .

خلدون من القرن التّاسع الهجري وترتيب اللّه لسننه في المجتمع يطرح سؤالا حول «تكوين المجتمع الإسلامي الأوّل وكيف تمّ إصلاحه وصلاحه»[1]. ثمّ إنّه في حديثه عن «أوّل مجتمع إسلامي» يقتدي من حيث التّصور بمحمّد الطّاهر ابن عاشور في اعتبار إصلاح الفرد هو أساس إصلاح المجتمع، لكنّه يختلف عن كلّ الدّارسين التّقليديين في الوسيلة، إذ يذهب إلى أنّ أوّل مجتمع إسلامي بني على الحبّ !«كان أوّل مجتمع إسلامي بناه [الرسول] في الإسلام بالمدينة المنوّرة عند هجرته إليها على أساس الحبّ: حبّ الدّنيا وحبّ المسلمين بعضهم بعضا...». [2] فهل يبني الحبّ مجتمعا؟ وهل كانت المحبّة فعلا هي السّائدة عند نشأة المجتمع الإسلاميّ؟ وغنّي عن التّذكير بأنّ هذه المثالية تتناقض وأبسط قوانين الحياة الاجتماعية ومن أهمّها عنصر الجدليّة والصّراع الطّبيعي. وتبشير نقرة «بالحبّ» جعله يختاره وسيلة من وسائل تحقيق التّربية الإسلامية الناجعة في المجتمع لأنّ «حرارة الإيمان ومنهجيّة الاسلام في الحياة» فيها «الصّدق والإخلاص والحبّ، حبّ اللّه وحبّ الإنسان وحبّ الخير...»

ولئن كانت نظرة الدّارسين إلى المسألة الاجتماعية تتعلّق بالمجتمع الإسلامي عموما، فإنّ نقرة يجمع بين العموم والخصوص فيصف ظواهر الفساد في المجتمع ويقترح الحبّ حلاّ لها، ليركّز نظره بعد ذلك على المجتمع الإسلامي التّونسي (كذا) بحثا عن مصالحة واضحة بين الدّين والسّياسة (الخصوصية الوطنية) وإن كان مثل هذا الجمع مخلاّ بالمفاهيم، فللمجتمع الإسلامي مفهوم محدّد ولا تنسب إليه عادة صفة أخرى ذات دلالة جغرافية أو سياسيّة «إنّ مجتمعنا الإسلامي التّونسي رغم ما قطع من مراحل نحو النموّ والتّقدم، لم يزل يشكو ضعف الشعور بـ«نحن» وقوّة الشّعور بـ«أنا» ولسدّ هذه الثّغرة يدعو إلى ضرورة شعور «الفرد بمسؤوليته نحو المجتمع»[3]، في نطاق الانسجام مع ما كان سائدا بتونس من شعارات سياسية خلال مرحلة السّتينات فإذا به يتورّط في إعادة التّحذير من رواسب الاستعمار كالتّعصب

---

[1] نقرة التّهامي، في ضوء القرآن والسّنة ص159 .

[2] نفس المصدر ص161 .

[3] نفس المصدر ص167 .

الجهوي أو القبلي ويروّج لمفهوم «الانضباط» الحزبي واجتناب كلّ شكل من أشكال المعارضة أو الخلاف بل إنّه يعتبر «ظاهرة استفحال الخلاف بين ابناء هذا المجتمع في مناهج التّفكير وأسلوب الحياة وفلسفتها، بل حتّى في بعض الأصول والقيم الجوهرية» خطرا ومشكلا من مشاكل النموّ والتّطور!

والحال أنّ مثل هذا الاختلاف ظاهرة صحيّة فيما نعلم، تقتضيها جدلية الحياة بل هي ضرورية في مجتمع يشهد أصنافا من التّحولات المتسارعة وفي مختلف المجالات. ويصبح أسف نقرة على استشراء الاختلاف بين المثقّفين مناقضا لسنّة الحياة ودالاّ على قصور فادح في فهم طبيعة المجتمعات «كما نجد - ويا للأسف - هذا الاختلاف بين فئات المثقفين أنفسهم لم توحّد بينهم أواصر اللّغة والجنس والدّين والوطن رغم وجودها لأنّهم فرقتهم الإيديولوجيات والمذاهب»[1] ويظلّ نقرة مسكونا بهاجس الصّراع بين الاسلام والشيوعية بصفة لافتة للنّظر، ولعلّه الدّارس التّونسي الأشدّ على الشّيوعية، لا يتردّد كلّما سنحت الفرصة في مهاجمتها والتّشنيع عليها دون إظهار ميل خاصّ إلى الرأسمالية[2] وفي الوقت الذي تلوح فيه إيجابيات الاختلاف بين المثقّفين وتعدّد إيديولوجياتهم يتمسّك عقل نقرة السّني المحافظ بإقصاء أنماط التّفكير جميعا للمحافظة على انسجام المجتمع في ظلّ نمط واحد هو الإسلام دون غيره. بل إنّ ربط الرّقي الفكري والتّقدم العلمي بضرورة تجاوز الدّين والرّهان على حضارة مادّية تستند إلى إيديولوجيا مفارقة للدّين يرفضه قطعيا فهو «لا يقلّ سخافة وسذاجة عن ربط الدّين بالتّخلف الحضاري والجمود العقلي، كما قالت كاتبة معاصرة».[3] وهو لا يذكرها بالإسم ولا يحيل على مرجع ما !بل يزداد جمعه بين مقولات السّياسة المحليّة والدين وضوحا في معركته ضدّ الشّيوعية والإلحاد ونفيهما من المجتمع، فيبوّئ نفسه ومن كان مثله من «المرشدين الدّينيين» دورا كبيرا لتقويم الانحراف «فللإرشاد الدّيني والتّوجيه القومي دور طلائعي في إنارة السّبيل وتقويم الانحراف على أساس منهج

---

[1] نفس المصدر ص169 .

[2] انظر في كتابه في ضوء القرآن صفحات 111 و 142 و 204 و 216 الخ.

[3] نفس المصدر ص169 .

محكم التّنظيم، تواجه به تحدّيات خصوم الإنسان والوطنية وممّن ينتمون إلى مجتمعهم انتماء جغرافيا» ولا يخفى الخلط الواضح في المصطلحات بين الوطني والقومي، بل إنّ مصطلح «قومي» هذا كثيرا ما ورد في الخطاب السّياسي بتونس خلال مرحلة 1956– 1987 مرادفا للوطني ولا علاقة له بالقومية العربية دلالة أو اصطلاحا[1].

ونحن في غنى عن الاستدلال على مدى تورّط نقرة عن طريق الاستطراد في مواضيع شتّى تبدو أحيانا متناقضة، ويحتاج كلّ منها إلى دراسة خاصّة، فلئن كان منطلق البحث «التّربية الاجتماعية في الإسلام» والإقرار بأنّ ما تعيشه «الأمّة» واقع غريب فإنّه آل به الأمر في النّهاية إلى خطاب سياسي يصف فيه صراع الإيديولوجيات بين المثقّفين، فيقصي طرفا ليثبت آخر شاعرا بدوره «الطّلائعي» في «الإرشاد الدّيني» مؤكّدا أنّ «الحب» هو أنجع وسيلة لعلاج قضايا الواقع وإصلاح انحراف المجتمع الإسلامي. غير أنّ البعض من مواقف هذا الدّارس في معالجة الواقع والبحث في أدواء المجتمع الإسلامي وطرق علاجها تغيّر نسبيّا، إذ اختلف طرحه لقضيّة «واقع المسلمين وتحدّيات العصر» [2] عن معاصريه من خريجي الزّيتونة فتنوّعت مراجعه وجمع الأنتروبولوجيا والتكنولوجيا إلى العلوم والإقتصاد وتجاوز ذلك الرفض القطعي للغرب إلى شيء من اللّين والتّبصر مع تمسّكه بإلغاء الإنفتاح المطلق ودعوته إلى حلّ توفيقي شبيه بمفهوم «الاقتباس» عند خير الدين التّونسي «فالقصد أن نمحّص هذه الأفكار الجديدة علينا، فنتخيّر منها ما يساعد على تنمية الفكر الإسلامي وثقافتنا العربية الإسلامية، وما يمكن أن ينصهر فيهما ويطبع بطابعهما، وأن ندع ما يصادم أحدهما وينقضه». [3] وبدل مهاجمة صراع الأفكار واختلاف الإيديولوجيات أصبح يشير إلى

---

[1] ويعود سبب الخلط هذا إلى النّقل المباشر عن الفرنسية : قومي= National وطني= Patriotique وبالخصوص إلى أنّ النّخبة السّياسية الحاكمة كانت في الأغلب ميّالة وراء بورقيبة إلى اعتبار «الأمّة التّونسية» المرجع الوحيد في الانتماء.

[2] وهو عنوان ندوة نظمها مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية سنة 1984 وساهم فيها نقرة بدراسة عنوانها «مواجهة الاسلام لتحديات العصر وأثرها في حياة المسلمين» 1986 ص89 .

[3] نفس م وص.

قوّة تأثير الأفكار والمذاهب أو ضعفها في الشّعوب النّامية وخاصّة الإسلامية منها على ضوء عوامل عديدة من أهمّها «مدى تمكن الشّعوب ولاسيّما ساستها من الثّقافة الإسلامية ومدى معرفتهم للإسلام كمنهج حياة وأسلوب حضارة ونظام عيش ونمط سلوك» وكذلك «موقعهم من انبعاث التّيارات القويّة للتّطور التكنولوجي الباهر والتّغير الاجتماعي السّريع» [1] وقد جعله وعيه بالتغيّر الإجتماعي يدرك الصّدام بين «المغالين من أعداء التّطور» الجامدين «عند نظم موروثة» يقدّسونها و«المخدوعين بالحضارة المعاصرة»، وتوقّف عندهم لإبراز مدى تأثّرهم بالعلمانية وهي «مفهوم نشأ من خلال الصّراع الذي ساد المناخ الفكري بأوروبا منذ نهاية العصور الوسطى وبلغ ذروته في الفصل بين الكنيسة والدّولة والعقل والعقيدة» وهو كما نرى تعريف لا يفي بالحاجة ولا يوضح العلمانية مفهوما كلّ الوضوح[2].

لكن الطّريف في هذا السّياق تشخيص نقرة لواقع المجتمع الاسلامي وتحميل المسؤولين السّياسيين فيه تبعة بعض أعراض الأزمة صراحة وبشيء من التّعميم، فهو لم يعد يردّد الشّعارات السّائدة في الخطاب السّياسي بتونس كما سلف وإنّما صار ينقد الاختيارات التّربوية والتّعليمية مثلا: «إنّ كثيرا من الأقطار العربية والاسلامية أضاعت وقتا ثمينا في إجراء تجارب على الأجيال تتمثّل في تطبيق برامج استوردت معظمها من بلاد أجنبيّة فلم ترفع المستوى علميا ولم تصلح الأخلاق تربويّا بل كوّنت جيلا متذبذبا يحبّ أن ينتفع بدون مقابل».[3] ومقارنة بمحمود الباجي أو كمال الدّين التّارزي مثلا يبدو نقرة عند تشخيص أزمة المجتمع الإسلامي وفي دراسته هذه بالخصوص أشدّ وعيا بالظّروف الحافّة بالمجتمع ودورها في تعقيد الوضع «إنّ ظروفا سياسيّة واقتصادية واجتماعية ومذهبيّة قد أحاطت بالمجتمع الإسلامي كلّه فقلبت أوضاعه وغيّرت معالمه وشوّهت حقائقه». وبعد أن كان يدعو إلى «المحبّة» حلاّ

---

[1] نفس المصدر ص90 .

[2] انظر : CHARFI. A, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, dans Isalmochristiana, N°8 (1982)

وكذلك : القاسمي فتحي : العلمانية وانتشارها غربا وشرقا1994 .

[3] نقرة التّهامي : مواجهة الاسلام لتحديات العصر ص91 .

لأزمة هذا المجتمع، اهتدى إلى اقتراح برنامج إصلاحي قد يمكّن المسلمين من تدارك وضعهم المتردّي وذلك بالمراهنة على الشباب «والتطبيق العلمي للإيديولوجية الإسلامية على مشاكل العصر وقضاياه»[1] بل «على كلّ وطن إسلامي أن يصلح قبل كلّ شيء جميع أوضاعه الدّاخلية، ويصحّح إنسانية ابنائه قبل أن ينتظر منهم إعزاز الإسلام، فيسنّ من القوانين ويحدث من التّنظيمات ما فيه الوفاء بحاجة الشعب ماديا وروحيا وفاء لا يبقى معه عاطل أو محروم. وبالعدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة توزيعا عادلا، وتعميم التّعليم وديمقراطية السّياسة يتهيأ المناخ السّليم الذي تعيش بين أحضانه إنسانية كريمة لا مجال فيها للهوان المادي والأدبي». [2] ومثل هذا «البيان» يبشّر بنقلة نوعيّة وجذرية في التّعامل مع المسألة الاجتماعية داخل الخطاب التّقليدي جرؤ صاحبه على تجاوز أسر نفس الحلول لأزمة متفاقمة وصار يمهّد لإعزاز الدّين واستعادة بريقه في المجتمع بأولويات لابدّ منها هي الدّيمقراطية أوّلا وحقوق الإنسان ثانيا وإن عبّر عنها بدلالاتها دون تسميتها، فهي الكفيلة باحترام كرامة الإنسان في المجتمع وعن طريقها يستردّ المسلم وعيه بالإسلام؛ فالإسلام في رأي نقرة بحاجة إلى «تصفية جوهره من الشّوائب» وهو أيضا بحاجة إلى «بعث جديد واع متبصّر على ضوء مشاكل العصر وقضاياه التي تفرض وجودها على النّاس» ولم يعد بذلك متمسّكا تمام التّمسك بمفهوم «الأمّة» أو ساعيا إلى الإصلاح في نطاق «الجامعة الإسلامية» على حدّ تعبير محمد الطّاهر ابن عاشور، بل أدرك خصوصيّة بعض البلدان وأصبح يشير إلى «كلّ وطن إسلامي» والانتباه إلي إصلاح «جميع أوضاعه الداخلية» فهو انتقل من مفهوم «الأمّة» إلى مفهوم «الشعب» ومشاكله المادية والرّوحية وقد سبقه إلى ذلك عبد العزيز الثعالبي في تونس منذ سنة1920[3] كما أدرك وجود «فروق كبيرة في النّظم الاجتماعية والاقتصادية بين بلد وآخر» غير أنّه ظلّ على موقفه من مسؤولية الغرب في فساد المجتمع الإسلامي وانتشار «زيف الحضارة الماديّة الحالية» وما

---

[1] نفس المصدر ص98 .

[2] نفس المصدر ص 103 –104.

[3] الثعالبي عبد العزيز، تونس الشهيدة، 1984 .

يتفرّع عنها من الانحلال الخلقي والتّعامل الجائر والصّراع الطّبقي وانتشار الرشوة والمحسوبية واللّهفة العنيفة على تنمية الثروة بجميع الوسائل»[1] مستلهما حلّ أزمة المجتمعات الإسلامية من ذلك الغرب في ذات الوقت !فالرّهان على التكنولوجيا و«عناية العالم الإسلامي» بها شرط أساسي للخروج من الأزمة. فلا بدّ من الانتقال «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» وإنّ التّقدم لم يعد مرهونا بثقافة الكلمة وبمن يحسن أن ينضّد اللفظ في عقود و«موشّحات ومطرّزات وبمن يشرح النّصوص. ومهما كانت لهذه الثقافة مكانتها، فهي ليست بمديرة عجلات المصانع ولا برافعة لطائرة جناحا ولا بمبدعة لتقنيات الحرب في ساحات القتال». [2]

ولم يكن نقرة منفردا بالدّعوة إلى التماس حلول أزمة المجتمع الاسلامي في العلم والتكنولوجيا إلى جانب الدّين، ونرجئ الخوض في حلول الأزمة مفصلّة إلى حين فما يهمّنا في هذا السّياق النّظر في أعراض أزمة المجتمع كما كشف عنها الدّارسون التّونسيون التّقليديون في كتاباتهم، وقد بدا لنا شبه الإجماع على أنّ الأخلاق هي أبرز مؤشّر للأزمة والانهيار الاجتماعي والتّردي، فنظام القيم وسلّم المثل اختلا ولابدّ من التّدارك. وقد تدرّجوا في معالجة الظاهرة الأخلاقية من العام إلى الخاصّ، فمحمّد الحبيب بلخوجة مثلا حلّل «الأخلاق الإسلامية» ومحمّد الفاضل ابن عاشور بحث في العلاقة بين «الأخـــلاق والعلم» في حـــين اهـــتمّ محـــمود الباجي والـــحبيب المستاوي بالقيم والمثل العليا للإسلام وكيفية بعثها من جديد لجـــعلها مستجيبة للواقع الجديد.

لم يتمكن محمد الحبيب بلخوجة من تقديم طرح طريف أو أفكار جديدة عند تطرّقه إلى الأخلاق الإسلامية[3]، فمن الإشادة بما كانت تقوم به «الدّولة الجهادية

---

[1] نقرة التّهامي، مواجهة الاسلام لتحديات العصر ص104 .

[2] لقد غفل نقرة في هذا السّياق عن الإحالة على زكي نجيب محمود وقد نقل عنه الفكرة بألفاظها من كتابه: تجديد الفكر العربي 1993 ص 236 والطبعة الأولى ظهرت سنة 1971 وتبنّى نقرة الفكرة على ما فيها من شطط وتشاؤم.

[3] بلخوجة محمد الحبيب، الأخلاق الإسلامية ضمن كتابه مواقف إسلامية 1979 ص 59 – 83 .

والحكومة الاستقلالية» من جهود للاحتفال بذكرى المولد ينساق وراء العرض التّاريخي لمراحل الاسلام وما فيه من «موعظة وعبرة وحكمة وزكاء» وازدهار، وما كان السّقوط إلاّ بسبب التّفريط في الدّين ويلقي المسؤولية على المسلمين فالإسلام «براء لم تنخره قادحة وإنّما أضلّ النّاس وألهاهم عن الخير والتّقدم غيّهم وتقاعسهم وضلالهم وتواكلهم...»[1] وإذ يسلّم بأنّ أبرز أزمة تتهدّد المجتمع الإسلامي بعد تحقيق الاستقلال أزمة داخلية سببها «العلل النّفسانية والأمراض السّلوكية والأخلاقية» يلجأ إلى الحلّ الأمثل عند كلّ الإسلاميين: «امتثال والتزام ما أمر به الرّحمان وحثّ عليه القرآن ودعانا إليه رسول الإسلام بسلوكه وتوجيهه ونهيه وأمره»[2]، قياسا على السّلف وعنايتهم بتحقيق «المجتمع الفاضل الاسلامي» وحرصهم على «بقاء الخير في هذه الأمّة»، وينفي بلخوجة أن تكون الفلسفات الأخلاقية مهما كانت ولا القوانين الرّادعة الزاجرة» قادرة على مزاحمة القيم الأخلاقية الإسلامية كالصّدق والأمانة والعدل والصّبر والرّحمة.

إنّ نظرته إلى المسألة الأخلاقية ووسائل علاج الأزمة لا تكاد تختلف عن نظرة سائر المفكّرين الإسلاميين عموما فهي نظرة «رجعيّة» بمعنى أنّها ترتدّ إلى الوراء وإلى العصر الزّاهي للإسلام تستمدّ منه الحلول لمشاكل الواقع، وتخاطب الوجدان وتثير كوامن الإيمان لتخلق في المستقبل شحنة تجعله حالما بالأمل في الإصلاح والتّدارك.

ولا يكاد أبو القاسم محمّد كرّو[3] يختلف عن بلخوجة في نسبة الخطإ والتّقصير إلى المسلمين وهو يعيد بدوره استعراض حقائق تاريخية لا نعلم إلى من يوجّهها في نهاية الأمر ويشترك مع سيّد قطب وغيره من الاسلاميين في أنّ «المستقبل لهذا الدّين» وأنّ «الإسلام هو الحلّ» فالعالم «يشعر (...) بالقلق وينظر إلى الغد في حذر وخوف ويوشك أن يفقد أمله بل إيمانه ببقاء الإنسان ومستقبله والإسلام هو الذي يستطيع أن

---

[1] نفس المصدر ص64 .

[2] نفس المصدر ص67 .

[3] كرّو أبو القاسم محمد، الإسلام والأمّة الوسط ضمن كتاب بنفس العنوان، 1981 ، ص117 .

ينقذه إذا أنقذ المسلمون أنفسهم وقاموا برسالتهم»[1]. بل إنّ سبب التّخلف الذي عليه المسلمون اليوم «أزمة أخلاقية أوّلا وبالذات» ولا بدّ من الرّجوع إلى «الأخلاق الفاضلة التي دعا إليها الإسلام وتحلّى بها المسلمون في عهد الرسول».

أمّا البشير التّركي[2] فنبّه صراحة إلى وجود مؤامرة على المجتمع الإسلامي ينفذّها الغرب عن وعي، هدفها هدم فرائض الإسلام الأساسيّة كالصّوم والحجّ أو الفصل بين الدّين والدنيا، والعلم والدّين، بل غايتها القصوى إخضاع المجتمعات الإسلامية للقوانين الوضعية وإبراز عجز الإسلام عن التجاوب مع أوضاع المجتمعات في العصر الحديث فضلا عن «تدمير القيم الأخلاقية بصفة عامّة وتفكيك المجتمعات وهدم الأسرة» وينقد بعض المسلمين في هذا السّياق لسوء فهمهم التّسامح وإفراطهم فيه فالمعلوم «أنّ شرط التّسامح هو أن لا يكون إلاّ منطلقا من مركز الحقّ والقوّة لا من مركز الذّل والخذلان»[3].

ولم ينظر محمد الفاضل ابن عاشور[4] إلى موضوع الأخلاق ودورها في أزمة المجتمع من نفس زاوية غيره من الدّارسين الإسلاميين التقليديين بتونس. فابن عاشور كان يبحث في نسق تحليلي عن علاقة الإسلام بالعقل باعتباره وسيلة راجحة للمعرفة ومقياسا ثابتا في البحث العلمي فرض بدوره نمطا أخلاقيا قوميا. وهو ما أدّى إلى مقارنة الإسلام بالفلسفة اليونانية : الأفلاطونية، الإشراقية ليبلغ الفلسفة الحديثة مع «برغسون» و«سارتر» مرورا بحركة الموسوعيين و«الأنسكلوبيديين»: «ديدرو» و«فولتير»، وهذا بدوره يحيل على ثقافة المفتي وتمكّنه من الدّين والفلسفة معا، خلافا لبعض الدّارسين المقاطعين للفلسفة جملة وتفصيلا، بل كثيرا ما ينصّبون أنفسهم

---

[1] نفس المصدر ص118 .

[2] التّركي البشير، للّه العلم1979 .

[3] نفس المصدر ص11 .

[4] ابن عاشور محمد الفاضل : موقف الدّين من العلم والأخلاق، 1968 والكتّيب في الأصل محاضرة كان ألقاها سنة 1964 بمناسبة ليلة 27 رمضان وكان مفتيا.

متكلّمين باسم الدّين ضدّ الفلسفة[1]. والمفتي كان يتوجّه بالخطاب إلى المثقفين من النّاس، فيميّز بين العلم كما كان في العصور الإسلامية والعلم الجديد الوافد من الغرب منذ عصر النّهضة، مشيرا إلى علاقة كلّ منهما بالأخلاق مؤكدا أنّ العلم الجديد جلب معه نسقا أخلاقيا منفصلا «عن النظرية الخلقية القديمة» تأثّرا بما وصل إليه «برغسون» من أنّ «للأخلاق والدّين نبعين مختلفين متباعدين» فالدّارس يناقش ما طرأ على الأخلاق من تغيّرات بموضوعيّة بعيدا عن غلواء العواطف والقدح أو استفضاع الوضع والتّلويح بالأزمة أو بإلقاء تبعاتها على الغرب إجمالا، وقد توصّل إلى استنتاج منطقي أدّى إليه فصل الأخلاق عن الدّين كما لاحظ «برغسون» فسّر به ما ساد الواقع من تراجع أخلاقي، فهذا الطّرح أدّى إلى «نوع من الأبيقورية أو من السّفسطائية تجلّى في مذهب الذّرائع الذي لا يقرّ حقائق الأشياء إلا باعتبار نتائـــجها»[2]. ولعلاج ما آل إليه أمر الأخلاق في المجتمع الإسلامي خاصّة يجعل العقل حكما لإعادة الأمور إلى نصابها لكنّه عقل خاصّ وليس أيّ عقل «إنّ العقل الذي دعا الدّين إلى تحكيمه في ميزان الأخلاق هو الكفيل بأن يردّ الحقائق إلى وضعها الثابت خلافا لمحاولات فلسفة الذّرائع ومحاولات الفلسفة الوجودية. وأن يجعل النّاس ملبّين لدعوة الدّين الذي جعل الفطرة عين الدّين»[3].

إنّ مثل هذا التّصور لدور العقل في حلّ أزمة المجتمع الأخلاقية لا يخلو من اجتهاد وتبصّر، فلم ينخرط ابن عاشور في النّعي على فلسفات الغرب بقدر ما حاول وضعها في إطارها والدّعوة إلى تفعيل دور العقل وسيلة لفهم الدّين المناسب للفطرة، أي الدّين في أعمق أبعاده وأبرز مقاصده، لا في مظاهره الشكلية أو في ما علق به من تقاليد وتراكمات فرضها العرف على مرّ التّاريخ، وليس من شكّ في أنّ تصوّر ابن عاشور هذا يحدث توازنا لدى المسلم في العصر الحديث فينهل من الفلسفات الدّخيلة ويستفيد من أفكارها دون التّخلي عن مقاصد الدّين الكبرى، فينجح في إقرار معادلة أن

---

[1] يبدو هذا الموقف عند التّهامي نقرة خاصّة، انظر مثلا : في ضوء القرآن والسّنة ص 85 و265 .

[2] ابن عاشور محمد الفاضل، موقف الدين من العلم والأخلاق ص43 .

[3] نفس المصدر ص45

يكون مسلما ومعاصرا في نفس الآن، يعتدّ بوجاهة المنظومة الأخلاقية النّابعة من الإسلام ويعيشها في عصره دون شطط أو تشدّد.

بيد أنّ لفيفا آخر من الدّارسين تمثّل أزمة المجتمع الأخلاقية تمثّلا تقليديا خالصا ولم يبرح دائرة المنظومة الدّينية «فالإسلام هو الحلّ» عند الحبيب المستاوي(ت1975)، فهو الدّين الذي «حقّق المعجزة بالأمس في أمّة توغّلت في الجهالة وأمعنت في الشّقاق واختلت عندها موازين القيم، فكيف لا يحققها اليوم في عالم تقدّمت به وسائله العلمية والمادية حتّى أصبح يشكو من جرّاء ذلك ذبذبة وحيرة وفراغا روحيا مهولا» [1] فجوهر الأزمة إذن هو الفراغ الرّوحي وعنه نتج تردّي الأخلاق وانهيار القيم والإسلام قد طرح الحلول المناسبة لكلّ المشاكل الاجتماعية في رأي المستاوي لذلك فالحاجة أكيدة إلى من يطبّق هذه الحلول ولن تقدر على التّطبيق إلاّ سلطة سياسيّة قويّة. ولعلّ منزلة المستاوي الدّينية من جهة وانتماءه إلى الحزب الاشتراكي الدستوري من جهة ثانية متّعاه بحصانة خاصّة جعلته ينقد السّائد من انحرافات اجتماعية في المطلق داعيا إلى إزالتها دون تقيّة وهو يقصد تونس بالتّحديد «فما أحوج المجتمع الإسلامي الحائر الذي تتقاذفه الأهواء والنّظريات إلى سلطان قويّ يستمدّ عناصره من كتاب اللّه وسنّة رسوله، فيغلق الحانات والمواخير ويجري وراء أعشاش الرّذيلة يستأصلها استئصالا» [2] ويبدو أنّ المستاوي كان من أبرز الدّارسين المنشغلين بواقع المجتمع الإسلامي دون الإغراق في وصف أعراض الأزمة أو الإحالة على الماضي الزّاهر وما كان عليه المسلمون. فقد توجّه اهتمامه إلى الحلول أكثر من غيره، فمع تسليمه بأنّ «الإسلام هو الحلّ» طرح جملة من الحلول البديلة في مجال التّعليم أو الدّعوة الإسلامية أو العناية بالشباب خاصّة، خرجت به عن التّعميم ووضعت آراء عملية قد تجد طريقها إلى التّطبيق بعيدا عن التّنظير، فقد تميّز الدّارس بحسّ عمليّ قد يكون استمده من خبرته الحزبيّة على عكس ما تلبّس به نصّ محمود الباجي من لهجة خطابيّة إثاريّة فبدل تشخيص أعراض الأزمة الأخلاقية وحلولها دبّج عرضا شبه

---

[1] المستاوي الحبيب، من وحي الإسلام، 1981، ص2.

[2] نفس المصدر ص114

تاريخي مشوب بعاطفة دينيّة لمراحل دعوة الرّسول وتأكيد الجانب الأخلاقي في الإسلام وفي شخصيّة الرّسول[1] دون التّورع عن إرسال أحكام مطلقة بحاجة إلى تعديل ومراجعة مثل قوله: «والمؤرّخون في الشّرق وفي الغرب في القديم وفي الحديث لم يكتشفوا سرّ ما في الخلق الإسلامي من قوّة نافذة وسحر فعّال. ولم يدركوا كيف التزم الرّسول العربي ورجال الصّدر الأوّل (...)الإنصاف المطلق والإحسان الأكمل التزاما صارما». وهو يلخّص أعراض الأزمة في «عصرنا الحاضر» في «المادّة التي حجّرت النّفوس» و«الأنانية التي أشرست الطّباع» ولا سبيل إلى العلاج إلاّ «بنفحات الأخلاق العالية» و«لمسات من الحبّ والخير»[2] فهي الكفيلة بحلّ معضلات العصر و«مشاكل الحضارة» لا أزمة المجتمع فقط، فقد عجزت «النّدوات والمؤتمرات والحلقات الدراسية والملتقيات عن حمل الدّول والشّعوب على التزام التّعايش السّلمي، وتصفية الاستعباد الجماعي ومقاومة الاعتداء الفردي على حقّ العامل والضّعيف، وتلك هي مشاكل الحضارة التي لم يجد ولن يجد لها العالم الحلول الصّحيحة إلاّ في الإسلام وعلى طريقته الخاصّة في تربية الإنسان»[3] ولا يغيب عنّا أنّ مثل هذا الخطاب كان رائجا في كتابات حسن البنّا(1906-1949)[4] مؤسّس حركة الإخوان المسلمين بمصر وجاريا على لسان أتباعه بل هو خطاب شبيه في نفس الوقت بما يردّده خطباء الجمعة على المنابر، فالإغراق في الفيض العاطفي واضح والتّعميم دون تقدير الأبعاد سائد في ما يصدر عن الباجي من أحكام مطلقة تخلط بين «المثل العليا من خلق الإسلام» والسّياسة العالمية وشواغلها والدّين عموما بل يقحم تونس ودورها في معركة «الخير والكرامة والضّمير... » !إقحاما غير منتظر «ونحن نسجّل بمنتهى التّفاؤل والتّقدير ما تنادى به المصلحون شرقا وغربا من تحكيم مبادئ الإسلام الأخلاقية فيما استعصى على قادة الرأي علاجه من الانحرافات الخطيرة في علاقات الشّعوب

---

[1] الباجي محمود، مثل عليا من خلق الإسلام،1974 .

[2] المصدر السّابق ص9

[3] نفس م وص.

[4] البنّا حسن، نظرات في إصلاح النّفس والمجتمع 1983 وكذلك، هل نحن قوم عمليّون ؟1978 .

والحكومات ببعضها ومركز الفرد فيها. وإنّ تونس ستسهم في معركة الخير والكرامة والضّمير بهذه المقتطفات التي تصوّر للأجيال الحاضرة ثورة الإسلام الأخلاقية، وتضع أمام المصلحين مصابيح الهداية على السّبيل الإصلاحي في سياسة الأمم وبناء الفرد وإدارة حظوظ النّاس وتأمين مصائرهم»[1] فالباجي لا يختلف عن غيره من الدّارسين الإسلاميين التّقليديين في تونس من جهة الإشادة بقدرة الإسلام على «حلّ مشاكل الإنسان وحسن إدارة المجتمعات البشرية وتأمين أبناء الحياة من عذاب الحيرة والضّياع وشرّ الجوع والخوف وبأس الظّلم والظّلام»[2] في عالم سادته المادّية وغاب فيه الإيمان باللّه وعمّ «فراغ النّفوس من العقيدة الدّينية» وهو يحمّل الحضارة الغربية أيضا وزر هذه التّحولات في صلب المجتمع الإسلامي، وقد انصرفت عناصره إلى «التّقليد الأعمى لمظاهر الحضارة غثّها وسمينها» بل يقترح مواجهتها بالقيم الإسلامية لأنّها القادرة وحدها على حلّ مشاكل العصر وهو في هذه النّقطة بالذّات يلتقي مع أدبيّات «الاتجاه الإسلامي» في تونس في بداياته وخاصّة في الموقف الثابت من الغرب وطريقة إصلاح المجتمع وتصحيح عقيدة المسلمين، ويندرج تحذيره من النّوادي الأجنبيّة ضمن هذا السّياق نظرا إلى علاقتها بالماسونية والصّهيونية كما كشف دور التّبشير المسيحي واستهدافه الشباب التّونسي، وقد تعزى هذه المواقف تحديدا إلى انتماء محمود الباجي إلى «جمعية المحافظة على القرآن الكريم» [3] بمعيّة مؤسّسي «الاتجاه الإسلامي» لاحقا وقد خرجوا من رحمها.

وبقدر ما انشغل الدّارسون الإسلاميون بالواقع وبأزمة المجتمع من زاوية دينيّة إصلاحية فإنّ السّائس استشعر منذ وقت مبكّر أعراض «الأزمة» ودعا علماء الإسلام وسائر القوى الثّقافية إلى التّفكير فيها والبحث لها عن حلول من خلال سؤال محوري

---

[1] الباجي محمود، مثل عليا من خلق الإسلام ص9 .

[2] الباجي محمود، راية الإسلام، 1985 ص7 .

[3] تأسّست الجمعية سنة 1969 بمبادرة من الحبيب المستاوي، انظر عمامي عبد اللّه، تنظيمات الإرهاب في العالم الإسلامي، أنموذج النهضة، 1992 ص17 .

حول علاقة الإسلام بمقتضيات النّهضة الحديثة[1] : كيف السّبيل إلى الخروج بالمجتمع من التّخلف انطلاقا من علاقة المجتمع التّونسي بالإسلام وبالاختيارات السّياسية في نفس الوقت فالتخلّف حقيقة ثابتة والحلّ السّياسي - الاقتصادي هو الاشتراكية منهجا ولكن الحرج كان قائما من جهة الدّين وفي الخلط بين الاشتراكية والشّيوعية والإلحاد. ففي ظلّ هذه الظّروف عقدت المداولات في شكل حلقات دراسيّة دوريّة ساهم فيها ساسة وعلماء وأساتذة جامعيّون وقد حدّد أحمد بن صالح وزير التّخطيط والمالية آنذاك هدفها : أنّ الدّيوان السّياسي للحزب [بعثها] لمناقشة بعض المشاكل المذهبية. فهي في الحقيقة لم تكن لجنة دراسية بالمعنى العلمي الصّحيح وإنّما هي عبارة على منبر حرّ مفتوح لكلّ الإخوان من ابناء الجامعة التّونسية والمناضلين لإبداء آرائهم في مواضيع شتّى» [2] ولهذا كان الإسلام محورا قارّا في هذه المداولات وقع تناوله من زوايا مختلفة مثل الإسلام و«مقتضيات النّهضة» أو«تصحيح مفهومنا للدّين عامّة ولديننا الإسلامي خاصّة » أو ما الذي يوفّره الإسلام من سلاح أو طرق للانتصار في طريق النّهضة والتّقدم؟ وليس من شكّ في أنّ مثل هذا التّعميم سيقود إلى ظهور خليط من الأفكار والمواقف المتنوّعة دون أن تخرج عن إطار الخطّ السّياسي السّائد بالبلاد التّونسية في تلك المرحلة والبحث له عن مدعّمات أو مبرّرات تسانده من داخل المنظومة الدّينية إن لم تباركه وتشيد به.[3] فأغلب المحاضرات الدّينيّة المعروضة ضمن هذه الحلقات وهي منطلق النّقاش والحوار - حرص أصحابها على استلهام شواهد لها من الخطاب السّياسي السّائد، لتأكيد سداد رأي الزّعيم الملهم واستجابته لتعاليم الدّين ومقتضياته. فقد برّر محمد الحبيب بلخوجة الحديث في الإسلام والنّهضة بأنّه من متطلّبات «تحقيق المستقبل الأفضل بالنّسبة إلى البلاد التّونسية وربّما يكون بعد ذلك أثر هذا التّطور للبلاد

---

[1] الإسلام ومقتضيات النّهضة الحديثة، منشورات قسم التّوجيه وتكوين الإطارات (مداولات لجنة الدّراسات الاشتراكية1966 –1967) الحزب الاشتراكي الدستوري، نسخة مرقونة.

[2] الحلقة الثانية بتاريخ 9 / 5 / 67 ص1 .

[3] إنّ مواقف عديدة لعلماء الإسلام في هذا السّياق عبّرت عن إسلام معاضد وبكلّ وضوح، خاصّة وأنّ مبادرة عقد الحوار كانت من رجال السّياسة وفي إطار حزبهم. انظر في ذات الفصل: السّياسة والإسلام المعاضد. ص 141

المجاورة لنا أو التّي تتّصل بنا حين نسعد بتقديم هذه التّجارب التّونسية التي تعيشها البلاد المتخلّفة حتى تعمل على طريقتنا من أجل الوصول إلى غايتها»[1].

وتبدو مبالغة بلخوجة في التفاؤل بنجاح «التّجارب التّونسية» ونسج الغير على «طريقتنا» جليّة، فبدل أن يحلّل الواقع كما هو لجأ إلى تفسير تاريخي للأزمة، دفعه إلى مقارنة ما كان عليه المسلمون زمن الدّعوة من طابع عالمي وبما أصبحوا عليه من اضمحلال الوحدة الاسلامية وضياع القوّة مبرّرا ذلك بالاستعمار وبالأوضاع الأخلاقية والاجتماعية التي أفضت إلى التّدهور ممّا يدعو إلى «عمليّة إنقاذ وعمليّة تطهير» فالإسلام بريء من أن يكون سببا في تخلّف المسلمين، بل لا بدّ من توظيفه للخروج من التّخلف قياسا على دوره في تجنيد النّاس للنّضال ضدّ الاستعمار وتحقيق الاستقلال. فالحلّ إذن «إحيائي» ولا بدّ من الاستفادة من التّعاليم الإسلامية «لأنّها هي عين الثمرة التي يمكن أن يقتبس منها المسلم ليوضّح للنّاس سبلهم وليصلح للمجتمع شأنه وليتقدّم به خطى كبيرة في ميدان الرّقي»[2] إنّه نفس موقف مفكّري الإصلاح في القرن التّاسع عشر ويتأكّد ذلك باعتماد بلخوجة شواهد من أقوالهم ملحّا على عناية بورقيبة بالبعدين الرّوحي والدّنيوي للدّين في «خطابه يوم 1966/6/29» واعتباره الإسلام عقيدة وسلوكا. وذكر موقف بورقيبة وتاريخ الخطاب يدفع بلخوجة إلى توجيه محاضرته وجهة سياسيّة تجعل كلّ ما تقدّم مجرّد تمهيد لها ضمن هدف التقريب بين الإسلام ومفاهيم الاشتراكية. فلئن كان المنطلق عامّا وهو كيفيّة مطاوعة الإسلام لمقتضيات النّهضة الحديثة للخروج من التّخلف، فإنّ الهدف الأصلي هو توظيف الدّين لخدمة البرنامج السّياسي ممّا جعل المحاضر يتدرّج من البعد الدّنيوي للإسلام ليصل إلى موضوع الملكيّة وملكية الأرض بالخصوص وحقوق العمّال ومسألة التّأمين عارضا ذلك على التّشريع الإسلامي منبّها إلى ضرورة تجديد دلالة مفهومي «إحياء الموات» و«الإقطاع» فينبغي «أن نفهم الإقطاع بغير مفهومه العادي الموجود اليوم حين يأخذ أرضا ليست على ملك أحد فيعطيها إلى من يقوم باستغلالها ويقوم باستثمارها فإذا قدر

---

[1] بلخوجة محمد الحبيب : الحلقة الأولى بتاريخ 25 / 4 / 67 ص1 .

[2] نفس المصدر ص5 .

على ذلك مكنّه منها وإن لم يقم بوظيفته الاجتماعية التي ندعو إليها اليوم في تصويرنا للملكية فإنّه يفتكّها منه»[1]. ويبرّر بلخوجة الاشتراكية بصفة غير مباشرة بأنّها تندرج ضمن مفهوم «التّكافل الاجتماعي» ويجد لها مسوّغات من التّشريع الإسلامي، فالنّهضة الحديثة تقتضي «تغيير الوسائل وإيجاد السّبل، وهو الذي صرف النّاس في هذه البلاد إلى التّفكير في نظام جديد (...) لم يكن يحدّث القوم به نفوسهم من قبل ممّا اضطرّوا إلى أن يشكّلوه أو يطلقوا عليه لفظ الاشتراكية وهو «المعنى الاشتراكي الإسلامي الذي يدعو إليه الحزب اليوم وقد صرّح به فخامة الرئيس في 17 فيفري 1965[2] ».

ويبدو أنّ أهمّ ما في هذه المداولات ما كانت تثيره محاضرات الانطلاق من نقد ونقاش وجدل تتعدّد فيه وجهات النّظر وتعكس ما كان يدور في أذهان النّخبة التّونسية في منتصف السّتينات من أفكار حول قضايا المجتمع ومأزق التّخلف وسبل الخروج منه وموقع الإسلام من كلّ ذلك ودوره في مواكبة النهضة والتّطور. ولذلك نفهم أنّ نقد عبد الكريم المرّاق لمحاضرة بلخوجة توجّه إلى رفض مجرّد تقرير ما هو موجود في الإسلام إلى ضرورة «تحليل المشكل تحليلا جذريا لمحاولة العثور على الحلول العميقة الحقيقيّة»، ولكنّه يعود بدوره إلى عهد معاوية وانقلاب الخلافة إلى الملك فينعت كلّ عصر بصفة لينتهي إلى أنّ العلم هو سمة العصر دون نفي الدّور الاجتماعي للدّين وينزّل المسألة في الواقع ليلاحظ «تذبذب الشباب بين القلب والعقل» ويقصد الدّين والعلم بل يحصر الأمر في الفلسفة مادّة اختصاصه وما يتلقّنه التلاميذ من خلال دراستها من إلحاد «لذا يلزم إعادة النّظر جذريّا في تعليم الدّين» وذلك «لإحياء الضّمير الدّيني» و«إحياء الرّوح الدّينية، وتلك وظيفة لجان التّعليم»، لأنّ «بعث الروح الدّينية» لا يكون في نظره بتلقين التّربية الدّينية في نصف ساعة في الأسبوع».

وهكذا نلاحظ أنّ المسألة شائكة ومتشابكة إلى حدّ بعيد، فبلخوجة قرّر تخلّف المسلمين واقترح «الاشتراكية الإسلامية» حلاّ للتّدارك، والمرّاق دعا على هامش النّقد

---

[1] نفس المصدر ص6 .

[2] نفس المصدر ص7 .

إلى إعادة النّظر في البرامج والاختيارات التّربوية ونبّه إلى خطورة التّمزق في وجدان الشباب. وممّا يؤكّد تعقّد المسألة وضرورة التّعامل معها منهجيّا دون الإكتفاء بمنطق «المنبر الحرّ»، طبيعة المزايدات الصّادرة عن سائر المناقشين، فأحمد دريرة يعيد مجرى البحث إلى سياق الإسلام والاشتراكية ويحدّد إطاره ويخصّ تونس بالقول: «فنحن قد اخترنا سبيلنا للنّهوض والتّقدم، واخترنا أن يكون هذا السّبيل هو سبيل الاشتراكية»[1] وحاول بسط أسباب الخوف من هذا المصطلح مثل خلطه بالشيوعية أو الإلحاد محيلا على فشل بعض التجارب في واقع بلدان عربية إسلامية أخرى كمصر وسوريا حيث مقاومة السّياسة للإخوان المسلمين أو دعوة حزب البعث السّوري إلى إلغاء التّعليم الدّيني وحصره في كليّة الشريعة، وهذه الأمثلة مقصودة ولا تخلو من غمز يعبّر عن توتّر العلاقات السّياسية بين الجمهورية العربية المتّحدة (مصر وسوريا) وتونس في تلك المرحلة بالذّات، بل تتحوّل مناقشته لمحاضرة بلخوجة إلى خطاب سياسي: «إنّنا هنا في تونس (...) لم نأخذ الاشتراكية عن ماركس ولا عن غيره ممّن سبقوه أو لحقوا به، لكنّنا أخذناها (...) من واقعنا ومن تاريخنا ومن ديننا (...)سبيلنا هي سبيل قويمة لا تتناقض في شيء مع الإسلام بل إنّها تعمل لتركيز الأسس الإسلامية في كثير من مجالات الحياة»[2] وعبارة «كثير من مجالات الحياة» لا تعني جميع المجالات فللدّين مكانته في بعض المجالات فقط وهو موقف مبدئي اقترن بسياسة دولة الاستقلال منذ البداية، والاشتراكية على هذا النّحو لا علاقة لها بما يظنّه بعض النّاس من أنّها تأميم أو قطع أرزاق أو قضاء على الحريات في المجال الاقتصادي، ويحرص رجل السّياسة من موقعه على المزاوجة بين السّياسة والدّين واستحداث معادلة ترضي الطّرفين مثلما كان العلماء يحرصون على هذا النّوع من التّوفيق فينتفي كلّ تناقض بين الدّين والسّياسة أو بين الإسلام والاشتراكية «إنّنا اخترناها باعتبارها التّعبير العصري للمفهوم الأصيل الذي جاء به الدّين الإسلامي ألا وهو الاجتماعية أو الرّوح الاجتماعية، ويفسّر دريرة «الرّوح الاجتماعية» بأبعادها التي قضت على الفردية

---

[1] نفس المصدر ص 11 .

[2] نفس م و ص.

والأنانيّة وأنّه لا تعارض بين الإسلام والتّقدم، وهو موضوع آخر، وإنّما كانت «التّقاليد والغرائز البشرية» هي الطّاغية على «الاتجاهات الأساسيّة في الإسلام» ويبدو أنّه يعمد إلى تفسير الاشتراكية على نحو ما تفهم في اللغات الأوربية أي «الاجتماعية»، لكن أطرف ما في خطابه شعوره بضرورة البحث عن الطّريقة التي نتمكّن بواسطتها من توظيف الإسلام لفائدة التّقدم ومن هنا رأى ضرورة الإلحاح على مسألة التربية التي تجعل من الإسلام محرّكا أساسيّا لدفع الفرد في طرق العمل وفي طريق التّضحية، وما كان يعنيه بالتّضحية ونبذ الأنانية لا يحتاج إلى مزيد توضيح، فهي دعوة مباشرة إلى كلّ من تردّد في الانخراط من أصحاب الأراضي في مشروع الاشتراكية والانضباط تحت شعار «الرّوح الجماعية»، ويتحمّل هؤلاء من جهة أخرى مسؤولية تخلّف المجتمع فلا «سبيل إلى رقيّ الأمّة الإسلامية بصورة عامّة إلاّ إذا تحمّل[كلّ فرد] في سبيل التّقدم ما ينبغي أن يتحمّله من تضحية وثمن بسيط بالتّنازل عن الأنانية في كثير من الحالات». وقد تواترت كلمة الأنانية عند أغلب المساهمين في النّقاش...

وعلى شدّة حرص دريرة في حصر المسألة في ما يتعلّق بتونس فإنّ الحسين المغربي نزّل مناقشته لمحاضرة بلخوجة في الإطار العام للإسلام وعلاقته بالتّخلف فكرّر انعدام مسؤولية الإسلام في كلّ ما حدث واستهدف النّهضة الحديثة بالإدانة فهي التي داست حرمة أفضل ما نادى به الإسلام من تكريم للإنسان «وليست المجتمعات الإسلامية وحدها هي الموصوفة في القرن العشرين بالتّخلف، فشعوب أمريكا اللاّتينية وبعض شعوب آسيا متخلّفة وليست من الإسلام في شيء. أمّا عوامل الانحطاط فلا تعدو عنده ما توصّل إليه مفكّر والإصلاح قبله، فهي ذاتية داخلية سببها الانحراف عن مبادئ الإسلام، وخارجية تتمثّل في «العدوان الخارجي لتصفية الحساب مع الأمم الإسلامية ومع الإسلام بالخصوص». [1] فهو يتبنّى الرأي القائل بأنّ هذا العدوان هو امتداد للحروب الصّليبية، وهو رأي لا يــزال شائعا إلى اليــوم في الأوساط الإسلامية

[1] نفس المصدر ص15

خاصّة.[1] غير أنّه لم يطرح حلولا أو تصوّرات لكيفيّة الملاءمة بين الإسلام ومقتضيات النّهضة الحديثة وهو المحور الأصلي للنقاش.

ولعلّ موقف المنجي الشملي قد كان معبّرا عن نرجسيّة تونسيّة حادّة إذ دعا إلى تجاوز الخوض في العموميات والإشارة إلى محمد عبده والأفغاني أو القول بأنّ الإسلام عظيم فذلك «أمر مفروغ منه ولا يشكّ فيه إنسان... فهذه الأمور كلّها اعتبرها تضييعا للوقت» والأهمّ عنده البحث في أصل النّهضة الإسلامية بتونس عند خير الدين وبيرم الخامس والطّاهر الحدّاد ثم البحث في «كيف يمكن أن نتطوّر مع الإسلام أو نطوّر الإسلام إن لزم الأمر» [2] وهكذا يكون الشملي قد أعاد المسألة إلى إطارها الصّحيح وإلى ما تتطلّبه من صرامة منهجيّة دون أن يطرح أمثلة ومن غير أن يشير إلى سياقات التّطور وأبعاده. ونظر الشاذلي الفيتوري إلى المسألة من زاوية البحث عن «جذور التّخلف والركود الذي أصاب الإسلام» فهو في رأيه «ركود ذهني قبل كلّ شيء، فما مظاهر الركود الاقتصادي والاجتماعي والسّياسي إلاّ نتيجة حتميّة لهذا الركود الذّهني» [3] ولذلك وجبت الدّعوة إلى ترك التّقليد والتحلّي «بمقدار من الشجاعة الفكرية» لإعادة النّظر في «معطيات العقيدة» وفي «كلّ القضايا الأساسية» فنجعل الإسلام «عنصرا محرّكا للأذهان أوّلا ثمّ للقلوب ثانيا، وعنصرا فعّالا في هذه الثورة وفي هذه النّهضة» [4]. ولا يختلف موقف الفيتوري مع ما كان الخطاب السّياسي بتونس يدعو إليه من ضرورة الاجتهاد وإعمال العقل ورفض كلّ مظاهر التّقليد والجمود، ففي ذلك مكمن حلّ أزمة المجتمع وسبيل الرقي والخروج من التّخلف.

وانتبه الطّاهر قيقة في مناقشته لمحاضرة بلخوجة إلى أنّ مسايرة الدّين للنّهضة ليس أمرا خاصّا بالإسلام، ففي المسيحيّة عرضت نفس القضيّة فـــ«هل وجدت ثورة

---

[1] انظر بالخصوص: المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل، 1992

[2] الإسلام ومقتضيات النهضة الحديثة ص17 .

[3] نفس المصدر ص19 .

[4] نفس المصدر ص21 .

أساسها الدّين الإسلامي لتحرير مجتمع إسلامي أو هل أنّ الدّين كان من الأسلحة التي جمعها المسلمون وجعلوها من جملة العوامل التي يحرّرون بها أوطانهم؟» [1] والسّؤال في ظاهره كأنّه يلغي كلّ علاقة بين الدّين والدّنيا، والواقع أنّ الدّين كان من أهمّ العوامل التي وظّفها السّاسة لمقاومة الحماية في تونس مثلا وفي غيرها من البلاد الإسلامية. وقد كشفت المناقشة عن تعدّد أنماط الخطاب وتداخل عناصر الموضوع في ذهن النّخبة التّونسية فعبد السّلام الملّولي كان يروّج لآراء حماسيّة لا يكاد مضمونها يختلف عن خطبة منبرية فالبحث عن مسايرة الإسلام لمقتضيات النّهضة جعله يسلّم سلفا بأنّ مفهوم ختم الإسلام لسائر الأديان يحمل في طيّاته دلالة صلاحه لكلّ زمان ومكان بل إنّه «يتماشى» مع متطلّبات النّهضة مهما كانت، اليوم أو إلى الأبد»، ويستدلّ على ذلك بما هو متداول من آراء كخلافة الإنسان في الأرض أو مسؤوليته في الوجود واصطفائه برسالة فيه... وقد كان هذا التّداخل والتّناقض سببا في اضطرار رجل السّياسة - الدّاعي إلى هذا الحوار - لمزيد توضيح مسار النّقاش والهدف منه، فالهدف «في الحزب هو إعادة الحياة المكوّنة للشّخصية التّونسية وأظنّ أنّ الأصالة (...) مبنيّة أوّلا على انتمائنا إلى الإسلام، لكن الآراء أصبحت سطحيّة في هذا الموضوع وسريعة إلى درجة أنّ الموضوع في كثير من الأحيان يُعتبر أنّ من يهتمّ به من علامات التّخلف» [2] . (كذا) ورغم هذا التّوضيح فإنّ عبد الكريم المرّاق صاحب محاضرة الافتتاح ظلّ يدفع أبوابا مفتوحة كما يقال لأنّه طفق يردّد ما هو مسلّم به من أنّ: «الدّين من مكوّنات الضّمير الجماعي» ومن «مكوّنات الشخصية التّونسية» والتفت إلي التّاريخ مطوّلا للإقناع بذلك وتوقّف عند ما كانت عليه الرّوح الإسلامية النّقية في الصّدر الأوّل للإسلام على عكس جيل العصر الحاضر الذي «لم يتلقّ الدّين في صفائه ونقاوته كما كان في صدر العهد الأوّل وإنّما تلقّى دينا مثقلا بكثير من المخلّفات باعدت بينه وبين الجوهر. [3] كما أنّ تذكيره بدور الإسلام باعتباره عنصرا مساهما في الكفاح

[1] نفس المصدر ص22 .

[2] ابن صالح أحمد، الحلقة الثانية بتاريخ 9 / 5/ 95 ص9 .

[3] نفس المصدر ص2 .

من عوامل الخروج من «الجمود إلى الحياة» يعتبر من نافلة القول، غير أنّ اللاّفت للنظر في هذا السّياق اعتماده سيّد قطب مرجعا لتأكيد قابليّة الإسلام للتّطور «في كلّ مفاهيمه في سبيل بناء الدّولة الإسلامية». فسيّد قطب كان في نظر جانب من النّخبة التّونسية شهيدا بل ضحيّة من ضحايا الفكر أهدر جمال عبد النّاصر دمه، ثمّ منعت كتبه من التّداول لاحقا باعتبارها مصدرا نظريّا أساسيّا من مصادر الإسلام السّياسي بتونس في السّبعينات؛ والذي برّر تضامن النّخبة معه في السّتينات توتّر العلاقات السّياسية بين تونس ومصر. وكذلك حتى لا ينقلب إلى شهيد، وهو عين ما حصل. ثمّ إنّ المرّاق يتقمّص دور المثقّف المنضبط حزبيا الأمين على مقولات «الزّعيم» إذ يفتعل السّياق المناسب للدّعوة إلى توظـيف العقل «كما نادى بذلك المـجاهد الأكبر» وإلى إقرار الاجتهاد في ما ليس فيه نصّ. أمّا الحلول التي يقترحها للخروج من التّخلف ويصفها «بالعمليّة» -يتمثّل أهمّها في إنشاء معهد للدّراسات الإسلامية مهمّته «إعطاء الحلول (كذا) ووضع المخـطّطات حتّى لا يقع تقدّم مهول في الجانب المادّي[و] تخلّف وانحطاط في الـجانب الرّوحي المعنوي». وإذ ينظر المرّق إلى الواقع بهذه الثّنائية النّظرية فإنّ تأثّره واضح بالتّيار السّياسي المهيمن في البلاد في ذلك الوقت أي التّخطيط، فوظيفة هذا «المعهد الدّراسي يمكن أن تكون نقطة الانطلاق، ويمكن أن يكون الإسلام حيّا في النّفوس» ويعيد مجدّدا ما «للتّربية» من قيمة في نحت شخصيّة الأجيال مؤكّدا قيمة الدّين واللّغة لنجاح هذه التّربية. إلاّ أنّه لم يغفل عمّا بين الواقع وأحكام الدّين من هوّة لذلك يستسمح العلماء لما قد يكون في آرائه من أسباب تغضبهم، واعتذاره المسبّق هذا، فيه تمهيد لما سيقترحه من أفكار تلبّي نزعة الاتّجاه السّياسي السّائد في تسيير المجتمع وتذرّعه بالانفتاح والنّجاعة بدل التّمسك بالتّقاليد، فمن «وجوه التّناقض أن يرى الشّباب انتشار الزّنا والخمر في البلاد من جهة ويعلمون أنّ الإسلام حرّمها من جهة ثانية: «فلعلّه من باب ارتكاب أخفّ الضّررين أن نبقي البغاء علنيّا ونعطيه صفته الشرعية، وكذلك لعلّه من باب ارتكاب أخفّ الضّررين حتّى لا ينهار الاقتصاد التّونسي أن يبقى الخمر ونتعامل به لأنّه لنا مخلّفات من العنب عن طريق ثروة سابقة، ولعلّ هذا من باب إعمال النّظر وحتّى لا نترك الأمر في نفوس الشباب من

الشباب من باب المتناقضات، وحتّى لا يخرجون (كذا) وهم يمثّلون شخصيّات قلقة مضطربة، وأخطر ما يهدّد الشخصية هو قلقها واضطرابها وعدم خروجها إلى الاطمئنان» [1] إنّ المرّاق يجتهد للإبقاء على الدّعارة الرّسمية والخمر في مجتمع إسلامي، مسايرة لسياسة الدّولة في الباطن وفرقا على الشباب من اضطراب الشّخصية والقلق في الظاهر، وهذا الموقف دالّ على مدى ما يمكن أن يؤول إليه المثقّف من انتهازية ونفاق، إذ يقترح إصلاح فئة من المجتمع (الشباب) بما يناقض أحكاما شرعية صريحة تشمل كامل المجتمع وهو ما دفعه إلى الاعتذار للعلماء والأمر يتجاوز العلماء والاعتذار لهم، فليسوا هم من أقرّ تلك الأحكام.

وقد كان أحمد بن صالح أوّل المعارضين للمرّاق فنقض دعوته من الأساس لأنّ ما يجب إحياؤه في روح الإنسان وضميره هو المعاني السّامية التي تنشد الرّقي والتّقدم والتّعاون «والمحبّة والاحترام والكرامة» لا تكوين «معهد للدّراسات خاصّ بالاسلام» ففي ذلك ربّما بوادر إحياء الزّيتونة أو إنشاء شبيه لها، ويحمّل بن صالح مسؤولية التخلّف والركود العلماء الذين «أحدثوا نوعا من الإقطاع في الإيمان» إذ ارتفعوا في مدارج الإيمان دون أن يأخذوا على عاتقهم «مسؤولية الجماهير وتوعيتهم كما فعل المجاهد الأكبر لأنّه يريد إحياء جذوة الإسلام التي تذكي هذا في نفوس النّاس وتقوّي الوعي الدّيني (...) وتخلق في الإنسان القدرة على الغلبة وعلى مسايرة العصر وعلى ملاحقة من قهرنا ومن جعلنا في صفوف المتخلّفين» [2].

ويرفض بن صالح نزعة تمجيد الماضي فالمشكل الرئيسي يتمثّل في خلق «القوّة النّفسية» في البشر لكي يكون مؤمنا صاحب «اعتقاد صحيح» وليس المؤمن في نظره هو من لا يشرب الخمر وإنّما «هو الذي له رسالة أخرى تفرضها عليه الحياة» فيتعالى بها عن دائرة الخلاف بين المرّاق والعلماء حول تحريم شرب الخمر أو جوازه إلى ما هو أعمق أي إلى جوهر العقيدة والوعي بمسوؤلية الرّسالة في الحياة، والعقيدة

---

[1] نفس المصدر ص10

[2] نفس المصدر ص 11

والمسؤولية من أهمّ ركائز العمل الحزبي والسّياسي عموما ومثّل هذا التّصور للمسألة جعله يذهب إلى أنّه ليس هناك «ما يقف في طريق الإسلام خلافا لمن يدّعون بأنّ الإسلام لا يتماشى في الوقت الحاضر مع متطلّبات العصر» ويعكس محمّد الفاضل ابن عاشور المعادلة عند نقاشه المختصر للمرّاق فالموضوع هو «مقتضيات النّهضة العصرية وموقفها من الإسلام، لأنّ الإسلام وإن ساهم في النّهضة الحديثة فإنّه «بذاته له أيضا مقتضيات، وكما أنّه مطلوب فهو طالب» فاستقرار الإسلام واضح في النّفوس ولكنّ مشكلته الحقيقيّة في «سيطرته على التّوجيه، هي في الحقيقة مشكلة الإسلام العظمى...» لذلك يجب أن نستمدّ «الحياة العملية المدنيّة من الإسلام على النّحو الذي ينادي به ويشيد في الخطب حضرة صاحب الفخامة الرئيس الجليل...» لا العكس، أي إسقاط مقولات «النّهضة العصرية» على الإسلام. «فالرئيس الجليل» على هذا النّحو لا يرفض الإسلام وإنّما يستلهم سياسته الاجتماعية الإصلاحية من مبادئه ومقاصده.

لقد تبيّن أنّ الغموض ما زال يكتنف مفهوم الدّين فضلا عن توظيفه في مكافحة التّخلف وهو ما فرض على المتداولين والمناقشين توجيه الحوار إلى وجهة أخرى تتعلّق بتصحيح مفهوم الدّين عامّة والإسلام خاصّة[1]. فإلى أيّ حدّ يمكن أن يكون الدّين حافزا على التّقدم وما«الدّوافع التي تدفع الإنسان إلى الحضارة الحقيقية[2]» ولا تعرقله، ودون أن يحتلّ الدّين موقع السّياسة في تسيير المجتمع، ذلك أنّ محمد الفاضل ابن عاشور ذهب في مناقشته لمحاضرة المرّاق إلى أنّ القيادة للإسلام وبن صالح يردّ عليه في هذا السّياق ويؤكّد أنّ الدّين ليس وظيفة أو مهنة أي لا رهبنة ولا كنيسة في الإسلام. ودعّم هذا الموقف أغلب مناقشي الحلقة الثالثة وكان مدخلها على لسان بن صالح الذي طرح جملة من الآراء دون أن تتّصف بصفة المحاضرة.

فعبد المجيد رزق اللّه لم يخف مساندته لابن صالح وناقش ابن عاشور بشدّة «فأنا أعتبر هذا الكلام غريبا إذ يقال في بلاد كهذه مسلمة ودستورها يقرّ الإسلام،

---

[1] الحلقة الثالثة بتاريخ 15 / 5 / 67 وموضوعها : تصحيح مفهومنا للدّين عامّة ولديننا خاصّة.

[2] بن صالح أحمد، نفس المصدر ص.2

والقيادة بيد المسلمين، فليس هناك أيّ مشكل، لذا يلزم أن نفهم ما هي القيادة التي يقصدها [ابن عاشور] فإذا كانت القيادة تنحصر كما قال الأخ أحمد بن صالح في أناس لهم أزياء خاصّة وناموس خاصّ ولهم تصرّف خاصّ فهذه ليست بقيادة، إذ« لا رهبانية في الإسلام ولا كنيسة في الاسلام» ولعلّ نفس هذا الطّرح ونفس هذه التّساؤلات ستعود إلى الظّهور في المجتمع التّونسي في أواخر السّبعينات عند بروز حركة الاتجاه الإسلامي على السّاحة الثقافية فحساسيّة رجل السّياسة بتونس من الحكم الدّيني واضحة منذ بداية عهد الاستقلال. وفي خضمّ هذا الصّراع المعلن بين السّياسة والدّين يظلّ موقف محمد الطّالبي مناقشا من المواقف المتميّزة لما يتمتّع به الطّالبي من حسّ نقدي نأى به عن الموقف السّياسي المتشدّد أو الموقف الدّيني المتعصّب. فالمشكلة موجودة فعلا ولكن لا بدّ من التّفريق بين «الإسلام كدين»و «الإسلام كحضارة» للخروج من الالتباس« وعليه يحسن الآن أن نفرّق بين الزّمني والرّوحي (...) هذا الوطن يجمع بين أناس ينتمون إلى الإسلام كدين وبين أناس ينتمون إلى الإسلام كحضارة وبين أناس لا ينتمون إليه لا كدين ولا كحضارة وهذا موجود في كلّ البلاد الإسلامية» لذلك يحسن حسب رأيه أن نتصوّر هذا بكلّ وضوح وبكلّ موضوعيّة «بدون أن نحاول العيش في شبهة مسترسلة متوالية، وإذا ما نظرنا إلى هذه الأمور بهذه النّظرة فيصبح الأمر بسيطا، ففي وطن ما يمكن أن نترك على حدة الدّين كدين، إذ كلّ يستطيع أن يدين بالدّين الذي يراه، ويمكن أن نعتبر القيم الإسلامية الحضارية سواء كانت عن اعتقاد أو عن غير اعتقاد، فأهل الوطن يمكن أن يعتبرونها قيما أخلاقية هامّة يسلّمون بها كليّا ولا يرون حرجا في استخدامها لبناء شخصيّة تمثّل المشاركة في الحياة بصفة فعّالة بهذا نستطيع الخروج من المأزق حتّى نوفّق بين جميع النّاس لأنّ كلّ واحد منّا يتصوّر الدّين حسب رأيه وحسب وضعيّته: فكيف تقنع الإخوان المسلمين مثلا بأن يفطروا في رمضان؟[1]» إنّ الطالبي يفتح بهذا الرأي باب الاجتهاد الفردي على مصراعيه، طالما أنّ لكلّ واحد تصوّره للدّين، ويقرّ في نفس الآن مبدأ التّعايش والتّسامح بين جميع الأطراف على تناقضها وتضارب مصالحها، فهل يقنع هذا الطّرح رجال السّياسة وهل

---

[1] الطالبي محمد : نفس المصدر ص 9 و10.

يرضي العلماء؟ إنّ موقف الطّالبي أكّد تعدّد وجهات النّظر ومدى اختلاف الآراء وهو ما يدلّ على ثراء السّاحة الثقافية ونجاعة الحوار بين تّيارات عديدة (ابن عاشور، بن صالح، الطالبي...) لكنه حوار ارتجالي يفتقد إلى التّركيز والتّأمل وهو ما جعل عديد المناقشين يلتفتون كثيرا إلى الماضي ويغرقون في تمجيد التّاريخ الإسلامي دون علاج جوهري للموضوع المطروح للنقّاش. وقد تجلّى ذلك بالخصوص في مداولات هذه الحلقة الثالثة ممّا دعا إلى مزيد تعميق النّظر في ذات الموضوع في حلقة رابعة[1] عالج الطّاهر قيقة في افتتاحها القيم الإسلامية المتعلّقة بالفرد وبالمجتمع مثل الجهاد واللّين والمسالمة والاعتدال... دون التّمكن من ربطها بمحور النقاش الأصلي: الإسلام ومقتضيات النهضة الحديثة. لكن أحمد بن صالح حاول عند النقاش إعادة المسألة إلي سياقها وتوقّف مطوّلا عند مصطلح « الانفجارات » ودلالته في إطار توظيف الدّين للحياة ومسايرته لتطوّراتها، فتاريخ المجتمع يقوم على «انفجارات» متتالية في مستوى « القيم» فيتغيّر مظهرها وتتجدّد «تراكيبها» أحيانا. وقد تعمّد إيراد بعض المصطلحات « كالانفجاريّة » «الحركيّة» حتّى «تكون ثورة على الجمود والرّكود» وثورته في الأصل ضدّ من جعلوا الدّين طقوسا ومراسم ومظاهر، فهو يستغرب موقف «تلك الطّائفة ورفض «أذهان» أصحابها لما تقوم به« القيادة السّياسية» من إكساب الدّين معنى ثوريا يستجيب لـــ«الإسلام الحقيقي» وتنجح في ذلك نجاحا بيّنا؛ لكن النّسق الذي فرضه بن صالح ووجّه إليه، لم يقع احترامه إذ حاد المناقشون عن جوهر القضيّة وخاضوا في الأخلاق الإسلاميّة ودورها في إصلاح الواقع الاجتماعي أو الإيحاء بدلالات مختلفة لنفس الآية، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقحم أحد المناقشين (محمد بن عمارة) ضمنه «القيام بالعمل، والمعروف هو الشيء الذاتي كالعمل في سبيل التّقدم والإنتاج وبثّ الأخوّة والتّضامن والتّعاضد والعمل في سبيل إحياء الأرض» ! وعلى هذا التّداخل الذي يكشف عن مآزق عديدة في المجتمع تتمحور حول إشكال بارز خلاصته: كيف السّبيل إلى توظيف تعاليم الدّين وجعلها مواكبة لتطوّر الحياة ومستجيبة لمقتضيات النّهضة الحديثة، يرفض أحمد بن صالح عند اختتام حلقة النّقاش هذه وجود

---

[1] الحلقة الرابعة بتاريخ 23/ 5 /67.

أزمة إيمان في صفوف الشباب ويلقي المسؤوليّة على مناهج تلقينهم الدّين «فالفترة مخضرمة» بسبب التّحول من الاستعمار إلى الاستقلال، بل إنّ من أسباب انحلال الشباب في نظره «انغماس آبائهم في نظريات فاسدة إزاء الوطن والإسلام» ممّا أدّى بهم إلى التّأثّر وغلبت العواطف عليهم فانتسبوا إلى «الشّيوعية أو إلى المذاهب الأخرى بدعوى التّطور» !فابن صالح يتنكّر للشّيوعيّة ويبدي معارضته لها في إطار معالجته لموضوع ذي علاقة بالإسلام وهو السّياسي المدرك لنوعيّة التّوتر بل العداء بين الشيوعية والمسلمين، لكنّه لا يفرّط في فرصة تحديد البعد الحضاري لتونس وفق الإسلام فـــ «الإسلام الذي نتّبعه لا يمنعنا من أن ننتسب إلى عالم آخر كالحضارة اليونانية أو حضارة البحر الأبيض المتوسّط كما أنّنا ننتمي إلى حضارة قرطاج نفسها وبدون أيّ خجل نقبل هذا الانتماء. ولقد هضمنا كلّ هذا» [1] فللإسلام بعد كوني وفي جوهر الإسلام وسائل يحسن استخراجها واستغلالها لتذليل «كلّ العراقيل في طريق التّطور»[2]. في رأي ابن صالح. ورغم انحراف زكرياء بن مصطفى في المدخل الذي عقده للحلقة الرابعة، عن المنطلقات الأساسية لموضوع المناقشة وتطرّقه إلى مفهوم النّهضة الحديثة من جهة الاجتماع والأخلاق والفلسفة، فإنّ بن صالح ينادي بضرورة «تصحيح مفهومنا للدّين بصفة عامّة والإسلام بصفة خاصّة، بل استغرب قبوع المسلمين لمناقشة مثل هذه القضايا والإنسان «عند غيرنا يتأهّب للصّعود إلى القمر» فالإسلام «لا يعرقل الإنسان في استخدام الطبيعة وإنّما «المشكل يتمثّل هنا في إعادة تعبيد الطّرق للنّهضة ببعث ما في باطن النّفوس من إرادة وقوّة، حتّى تصلح الحياة الاجتماعية والأوضاع الخارجيّة» ولا بدّ إذن من التّخلص من «أفكار قديمة» والإيمان بأنّ هذا الدّين لا توجد به عراقيل». ولذلك فإنّ موضوع الإسلام والنّهضة يندرج في رأي بن صالح ضمن مخطّط شامل لرفع مستوى الإنسان وتطويره بربط التّعليم بالعمل الاجتماعي والمساجد ويتدعّم هذا المفهوم العمليّ للنّهضة عنده بمفهوم الشاذلي الفيتوري لها، فهي نهضة ذهنيّة تجعل الأذهان مستعدّة للفهم والتّطور ويستدلّ على ذلك

---

[1] نفس المصدر ص21..

[2] بن صالح أحمد : الحلقة الخامسة بتاريخ 30 / 5 / 67 وعنوانها «مفهوم النّهضة الحديثة» ص6 .

بتعدّد قراءات القرآن مؤكّدا ضرورة فهم الدّين بحسب تطوّر العصور فيلتقي في هذا التّصور مع جلّ الدّارسين التّونسيين الدّاعين إلى ترك باب الاجتهاد مفتوحا باستمرار وفهم الدّين فهما تطوّريا يستجيب لمقتضيات العصر ومستحدثاته.

ولعلّ حرب 1967 أوما اصطلح عليه آنذاك بالنكسة تخفيفا من وقع كلمة «الهزيمة» كانت منطلقا إضافيا لمواصلة التّداول في الإسلام والنّهضة الحديثة[1] فالجميع حوّل الهزيمة إلى «درس» ممّا لا يدعو إلى الاستسلام، ولا بدّ في رأي بن صالح من تحقيق النّهضة المؤسّسة على «صحّة العزم والإيمان بالعلم والطّرق العلمية الصّحيحة والتكنولوجية الصّحيحة في حالتي الحرب والسّلم» وأخذ يندّد بكلّ من واجه العدوان بالتأوّه على الإسلام وعلى الإيمان أو بالصّلاة وقراءة الفاتحة فـــ«من الأنسب أن تكون كليّة الشريعة وأصول الدّين كليّة التّكنولوجيا ولا بأس أن يكون بها فرع للشّريعة» [2] وهو رأي لا يخلو من جرأة أملته الظّروف النّفسية النّاتجة عن الشعور بمرارة الهزيمة، كما أنّه نقد في المستوى السّياسي «الجعجعة والحماس الفارغ» وكلامه موجّه بالتّأكيد إلى القيادة المصرية ويتأكّد ذلك في ردّه على كلّ من يتّهم تونس بالتّفصي من الإسلام أو الابتعاد عن العروبة «فلا علينا ممّا قد ينسب إلينا». ويتأسّس برنامج بن صالح لتحقيق النّهضة بـــعد هـــذا النّقد على مشـــروع متـــكامل يراعي إصلاح التّعليم والتّربية والاقتـــصاد ومقاومة التّخلف، والتّوجيه. فذلك كفيل بتكوين «جيل أو أجيال من المسلمين المتجدّدين القادرين أن ينتصروا بالطّائرة والمدفع والصّاروخ».

لقد كانت القضيّة السّياسية العامّة الطّاغية على السّاحة العربية وسيلة وظّفها السّائس في تونس لعلاج مسألة التّخلف وتجذير البحث انطلاقا منها في كيفية تحقيق النّهضة. فالحاجة إلى التّكنولوجيا للخروج من التّخلف أولى من الحاجة إلى الدّين الذي لم يلغ بن صالح وجوده من البرامج الدّراسية تماما، لكن ذلك لم يمنع عبد الكريم المرّاق من الاستفهام فقد التبس عليه الأمر ولاحظ أنّ مفهوم النّهضة المقصود ليس من «وجهة

---

[1] الحلقة السّادسة بتاريخ 13 / 6 / 67 وعنوانها نفس عنوان الحلقة الخامسة.

[2] نفس المصدر ص2

نظر إسلامية، لأنّنا قسّمنا الموضوع فيما أعتقد، إنّ كيفيّة مفهومنا للإسلام مرتبط بمفهومنا للنّهضة ثمّ بحث الأساليب والوسائل التي ستجعل من الإسلام والنّهضة متقاربين» وحاول بن صالح مزيد التّوضيح بأنّ الأمر يتعلّق بالنّهضة الحديثة وينبغي أن تكون على أساس «خدمة قيم هي القيم الإسلامية وعلى حدّ إحياء بذور حضارة هي حضارة الإسلام».

وفي الحلقة السّابعة[1] طرح الطّاهر قيقة سؤالا جوهريّا حول طبيعة هذه النّهضة وتمزّقها بين الماضي والمستقبل فهل «إنّ نهضتنا كانت نهضة ترمي إلى المستقبل أم هي نهضة تريد أن تخرج الأموات من قبورهم وتلبسهم اللّباس العصري» [2] أي إلى أيّ حدّ يمكن اعتماد النّزعة الإحيائية للإسلام بدل النّزعة التّطورية التي تستلهم من الإسلام المقاصد فقط، خاصّة وأنّ بن صالح انتبه إلى الفجوة بين النصّ والواقع من جهة وحلّل مسؤولية الفقهاء وإنشاءهم فقها جرّ المسلمين إلى الخلط بينه وبين «الدّين الإسلاميّ الصّحيح» من جهة أخرى. وهكذا يكون النّقاش قد عاد إلى دائرته الأصلية أي إلى البحث في علاقة الإسلام بالتّخلف[3]، وكيف السّبيل إلى التّقدم مع المحافظة على القيم الإسلامية وتثويرها. ولعلّ أهمّ فكرة جديدة، وردت في كلام الشّاذلي الفيتوري الذي ارتقى بمجال النّقاش إلى ما هو أشدّ نجاعة حين ربط رقيّ الإسلام بتطبيق الدّيمقراطية واحترام الفكر: «عندما تكون نظرتنا هذه النّظرة الإنسانية المبنية على احترام ما هو مقدّس في الفكر واعتبار الحركة الفكرية والدّيمقراطية شرطا أساسيّا لنهوض الأفكار والهمم في الأمم والشّعوب، نكون بذلك قد عدنا إلى الإسلام الصّحيح وقد وفّرنا وسائل التّقدم التي تتطلبها الحياة والإسلام معا»[4]. والظّاهر أنّ مثل هذه الدّعوة لم تصادف صدى يدعمها أو يواصل على نسقها في مستوى التّحليل. إذ عاد النّقاش في هذا السّياق

---

[1] الحلقة السّابعة بتاريخ 20 / 6 / 67 وعنوانها «الإسلام وما يوفّره من سلاح أو طرق في طريق النّهضة والتّقدم» (كذا)

[2] نفس المصدر ص4

[3] الحلقة الثامنة بتاريخ 27 / 6 / 67 بنفس عنوان سابقتها.

[4] المصدر ص 11 .

إلى صراع علنيّ بين رجال السّياسة والعلماء عبّر عنه بن صالح بقوله: «يلزمنا أن نقرّر اليوم بأن يكون كلّ النّاس أولو (كذا) نظر ويهمّهم أمر الإسلام، حتّى لا نكون من صنف الإسلام الذي تقرّره الأشخاص ومعنى ذلك الإسلام السّياسي والجغرافي»[1] بل يتّهم مناقش آخر (عمر بن عمر) «التّشريع الإسلامي» بأنّه «هو الذي جمد ولم يساير التّطور والانسجام مع المدنيات الحديثة». ولعلّنا نتساءل من جهتنا عن جدوى إثارة مثل هذه المناقشات والمداولات في تلك المرحلة بالذّات من تاريخ تونس، خاصّة وأنّها كانت مقتصرة على النّخبة ولا سبيل إلى استيعاب القاعدة العريضة للمجتمع لها. فقد تعدّدت زوايا النّظر إلى نفس المحور «الإسلام والنّهضة» دون بروز حلول عمليّة لمعضلة التّخلف، بل اكتفى بعض المناقشين بإلقاء ذلك على كاهل المفكّرين، وقد عرفت المرحلة «عددا كبيرا من الشّبان والأجيال الصّاعدة تؤمن بأنّ الدّين ليس بموضوع بحث ولا يمكن أن يقع فيه التّفكير» كما ذكر زكرياء بن مصطفى. وقد آضطرّ بن صالح إلى تكرار ما سبق أن صرّح به من آراء حول تدعيم «الرّوح الدّينية التي تجعل الإنسان يتمكّن من السّيطرة على الصّعوبات وقادرا على توجيه المصير» مع نفي كلّ مراتبية أو كهنوت عن الإسلام، فالإسلام «عقيدة وعمل» تحقّقان التّضامن والمساواة والتّقدم لكلّ المسلمين «بدون أيّ ميز بشري أو اقتصادي أو آجتماعي». ولكنّ التّأمل بعمق في طبيعة المداولات يبيّن ما كان يخرق المجتمع التّونسي من صراع بين آتجاه سياسي «تقدّمي» اختار الاشتراكية سبيلا للخروج من التّخلف وإصلاح المجتمع، واتجاه ديني محافظ يتزعمّه «الأيمّة بالعمائم المتزمّتون» على حدّ قول بن صالح.

إنّ انكباب الدّارسين الإسلاميين على الواقع كما كان وبحثهم في أدواء المجتمع الإسلامي وتلخيصها في فساد الأخلاق أو ضعف الإيمان والفراغ الرّوحي ثمّ دعوتهم إلى استنباط الحلّ من الإسلام وتحذيرهم من هيمنة الحضارة الغربية «المادية»، «الملحدة»... لم يمنعهم من رؤية أشمل لهذا الواقع في ظلّ تنافس الحضارات والوعي بمعضلة التّخلف بحثا في جذورها ومظاهرها ووسائل معالجتها، لأنّ الأزمة ليست

---

[1] الحلقة التّاسعة بتاريخ 4 / 7 / 67 بنفس العنوان.

داخلية فقط وخاصّة بالمجتمع التّونسي وإنّما هي أزمة شاملة ذات أبعاد سياسيّة واقتصادية لذلك آهتمّ البعض من الدّارسين برصد خصائص الحضارة الغربية وإبراز معارضتها لخصائص الحضارة «الإسلامية» لا العربيّة باستمرار انطلاقا من مرجعيّات دينيّة ومنطلقات روحيّة لا يحيدون عنها. فمحمود الباجي اختار مثلا عنوانا فرعيّا في كتابه «تحت راية الإسلام» يحمل مفهوم المواجهة: «حضارتنا وحضارتهم» ويندّد بما في «الحضارة المادية المجرّدة عن الضّمير الديني والشّحنات الرّوحية من أخطار» تؤثّر في العائلة والأخلاق بنشر العنف والمخدّرات والكحول. ويتبنّى طريقة إخوان الصّفاء في توجيه الخطاب إلى من قرأ كتابه أو بعضه بأن: «تضطلع مهما كان موقعك في المجتمع الإسلامي بالدّعوة الحارّة إلى ما اطلعت عليه من مبادئ إسلامية خالدة (...) وكشف دقيق عن المؤامرات التي تحاك لمهاجمة الإسلام وفضح بارع لمساوي الحضارة المادية ولما يتعرّض له فارغو العقيدة الدّينية من حيرة وارتباك» [1]. ولعلّ تخصيص الحضارة الغربية بالمادّة فكرة تقليدية متواترة وغير سليمة منطقيّا لأنّها تقتضي عكسيا نسبة ما هو روحي إلى الحضارة الإسلامية ونفي كلّ ما هو مادّي عنها. والأصل أنّ لكلّ حضارة وجهين: مادّي وروحي وإن اختلفت النّسب في ذلك؟ ولم يسلم الطاهر المعموري بدوره من الوقوع في فخّ التّقابل هذا بين الشرق والغرب أو الرّوح والمادة رغم اختلاف تكوينه وثقافته عن محمود الباجي، بل إنّه لم يتجاوز وهو في النّصف الثاني من القرن العشرين إحدى إشكاليات عصر النّهضة، عندما يعالج معادلة «نحن والغرب» بنفس أسلوب مصلحي القرن التّاسع عشر وآلياتهم «إنّ الشباب العربي المسلم اليوم، عليه أن يفرّق بين تراثه في إطار شخصيّته العربية الإسلامية وبين (كذا) تكنولوجيا المدنية الأوروبية الحديثة» [2].

---

[1] الباجي محمود، تحت راية الإسلام، 1985 ص41 - 237

[2] المعموري الطاهر، الموقف من التّراث في عالم التكنولوجيا ضمن أعمال ندوة «المسلمون في عالم اليوم 1984» ص39

لكنّ محمد الفاضل ابن عاشور [1] لم يسلك في تحليله لروح الحضارة الإسلامية نفس هذا المسلك الوجداني وإن أقرّ بدوره تفوّق الحضارة الإسلامية على سائر الحضارات[2] الأولى ومبرّره في ذلك ما امتازت به «من شأن جوهري راجع إلى الحقيقة الذّاتية للإنسان قبل أن ترجع إلى مبلغه ومقامه ومنزلته» وهو بهذا الرأي قد اهتدى إلى ما أحدثه الإسلام من تحوّل في مجرى الأفكار السّائدة في الحضارات القديمة بشأن الإنسان فقد أصبح الإنسان «في حالة من الأمن الدّاخلي والاستقرار الذاتي تجعله يطمئن إلى معالم إنسانية كلّها، على نسبة واحدة فعقله وعقيدته وحسّه المادّي وعواطفه الغريزية كلّها متجانسة متعاونة» وهذا الوضع هو أساس ما ظهر من أفكار ومعارف وفنون وآداب وصنائع ونظم اجتماع وأصول حكم «ما يجتمع كلّه تحت عنوان الحضارة الإسلامية»، وتفسير الدّارس لمفهوم الحضارة الإسلامية يميّزه عن سائر الدّارسين الذين يتحدّثون عن هذه الحضارة بإطلاق لا يساعد على فهم خصائصها، ويقف بها عند حدّ تعبيرها عن الدّين الإسلامي بوجه من الوجوه. وهو لم يقاطع كذلك كلّ ما هو مادّي بل أشار إلى ضرورة تكامل المادّة والرّوح في شخصيّة المسلم وفكره وتأليف هذه الشخصية «بين مظهري الوجود المحسوس والمجرّد» باعتماد العقل والإيمان في ذات الوقت فينتفي التّعارض المزعوم «بين العقل والدّين وبين العلم والدّين وبين الدّين والمدنية» فليس الدين إذن معارضا لكلّ ما هو حسّي مادّي، بل ينقد التّيار «الرجعي» تيار الحنين إلى عهود ذهبيّة «يتحرّقون على إحيائها وتجديدها فأجدر بهم أن يعودوا إلى العامل الأصلي الذي ولّد تلك العصور الذهبيّة» ويلخّصه في العامل التّربوي الإسلامي «الذي كوّن الفرد قبل أن يكوّن المجتمع ومهّد للثقافة طريقها» [3] فيلتقي في هذا الرأي مع والده محمد الطّاهر ابن عاشور من حيث الاهتمام بالأصول أساسا وفي التّركيز على مناهج التربية الإسلامية للفرد من أجل

---

[1] ابن عاشور محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية ضمن النشرة العلمية للكلية الزّيتونية للشريعة وأصول الدّين عدد 1 سنة 1391 هـ 1971 / م ص ص 7-41

[2] تتواتر فكرة تفوّق الحضارة الإسلامية على غيرها عند التّونسيين، انظر مثلا : العريبي بشير، الحضارة الإسلامية بين أمسها الزاهر وغدها المأمول. ضمن دراسات إسلامية 1971 .ص39

[3] نفس المصدر 19

إصلاح المجتمع، لذلك نقد الأفكار السّائدة واقترح لها بديلا إصلاحيا دقيقا حصره في ميدان التّربية. ولتهوين ما آل إليه المسلمون من تراجع وتخلّف نظر في المسألة من زاوية تاريخية أشمل فاعتبر أنّ تراجع الحضارة الإسلامية ليس جديدا بل بدأ منذ عهد الصّحابة وبلغ ذروته اليوم واستعرض بعض مظاهر التّراجع كالمحدث والبدعة، مميّزا بين مكمن الإصابة والإسلام فلم «يكن المصاب العزيز هو الإسلام وإنّما كان الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية».

إنّه يضمّ صوته إلى سائر الدّارسين الإسلاميين في اعتبار الإسلام بريئا من التّخلف ولئن اعتبر غيره أنّ المسلمين هم سبب التقهقر فإنّه تبنّى رأيهم ضمنيا وأضاف إليه محاولة تحدد مواقع التّردي فحصرها في الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية أي تعبيرات المسلمين عن الإسلام في مختلف مجالات الحياة المادية والفكرية والمعرفية. وبذلك يبقى الإسلام جوهرا سرمديا لم يمسّه سوء، إذ من أسباب التّراجع والفساد التي استخلصها من الكتّاب والمؤلفين أعراض اجتماعية نفسيّة طرأت على الفرد ومسّت آثارها كامل المجتمع مثل الفرديّة المطلقة أو الفكر أو السّلوك الجماعي أو العقيدة أو الشّرعية أو كيان الأمّة وصورتها السّياسية لكن لا أحد في رأيه بحث في أصل الخلل، رغم انتشار فكرة «اقتباس العلم وطرائق الحكمة والنّهضة الصناعية عن أوروبا، حتّى أصبح ما في العالم الإسلامي على تفاوت أقطاره من أوروبا أكثر لما بقي له من نفسه». [1] وعلى عكس غيره من الدّارسين نقد الحلول التوفيقية لحلّ «الأزمة الاجتماعية» بالمزاوجة بين الإسلام والاستعارة من الغرب لتحقيق الإصلاح والخروج من التّخلف. ولئن كرّر براءة الإسلام من تهمة التّخلف ونسبها إلى المسلمين فإنّه تساءل عن وقوفهم «وقوف المبهوت المحتار من تعليل هذه العلل وردّها إلى مناشئها وأسبابها» ورغم موافقته المبدئية لمحمد عبده بشأن براءة الإسلام من تهم تأخير المسلمين فإنّه ينقد تعليله للتّخلف بأنّ سببه الجمود بل لا يعفي شكيب أرسلان أيضا من النّقد فرغم الإشادة بسلامة وضعه للمشكلة يلومه من جهة عدم طرح حلّ مقنع لها ولذلك يعمّم ابن عاشور نقده لكلّ المنادين بضرورة الرّجوع إلى الدّين وتجريده من

---

[1] مصدر ص 22

البدع فهم في رأيه «بمنزلة من يدعو المريض ليصحّ (...) بدون أن يحاول معرفة ما تسبّب في مرضه» وهي «دعوة ساذجة، صحيحة في مبناها، جوفاء في أساسها»[1].

إنّ إلحاح ابن عاشور على ضرورة البحث في علّة التّخلف قبل آقتراح الحلول والبدائل نعدّه من الأفكار الجديدة في سياق تفكير الدّارسين الإسلاميين التّونسيين لأنّ أغلبهم اكتفى بتشخيص أعراض أزمة المجتمع الإسلامي ونعى على الواقع سلبياته وعلى المسلمين تراجعهم وبرّأ الإسلام ممّا آل إليه المسلمون وانبرى في اقتراح الحلول العامّة والبدائل المطلقة مثل الأخذ بأسباب العلم أو التّوفيق بين إيجابيات الحضارة الغربيّة والدّين الإسلامي أو الرّجوع إلى الإسلام فهو الحلّ، دون التّعمق في جذور المسألة أو الحفر في أعماق أسبابها. ولمزيد تأكيد نقده لظاهرة العزوف عن التّعمق في أصول المشكلة عرض ابن عاشور أنموذجا من تحاليل بعض المستشرقين بحثوا في ظاهرة تقدّم المسلمين بسبب الإسلام ثمّ تراجعهم عندما تهاونوا بتعاليمه، ولكنّهم لم يبحثوا بدورهم عن سبب التّراجع والهوان. ويعتقد ابن عاشور أنّ المسلمين كانوا أمام فرصة استرجاع المبادئ السّامية للحضارة الإسلامية والانطباع بطابع الشخصية النّابعة من المبادئ الاعتقادية الإسلامية مباشرة بعد استقلال بعض الدّول الإسلامية ولكن ذلك لم يحصل تماما لأنّهم لم يعللوا جذور المسألة. ولعلّ ابن خلدون هو الوحيد في نظر الدّارس، الذي أدرك سبب تدهور الحضارة الإسلامية فقد «أرجع الحضارة الإسلامية إلى أصلها وأساسها أو بالأصحّ إلى روحها وهو العقيدة الدّينية»[2] وفي هذا السّياق عمد إلى تفكيك سبب تخلّف المجتمع الإسلامي «فالعلّة أصابت العقيدة الدينية» فكان التّهلهل، لكنّ الأهمّ عنده هو أنّ «تبيين النّاحية من تلك العقيدة التي أصابتها العلّة هو الذي يكشف عن الأسباب التي قضت بضعف الحضارة وتهلهلها»[3]. وبما أنّ الأمّة الإسلامية «مجتمع ديني بالمعنى الأخصّ» فإنّ الدّين هو العامل المباشر لصنع المجتمع، وكان التكامل بين الدّين والحضارة النّاشئة فتمّ

---

[1] نفس المصدر ص 27

[2] نفس مصدر ص32

[3] نفس المصدر ص38

الإزدهار لكن «انكماش» العقيدة الدّينية حكم على الحضارة بالجمود، وهذا الانكماش هو أثر من آثار الضّعف الذي أصاب العقيدة في جوهرها فليس الاستعمار هو السّبب ولا الغرب ولا حضارته المادية مسؤولة عن التّخلف كما يروّج بعض الدّارسين. وابن عاشور يعيد الأسباب الحقيقية إلى سياقها التّاريخي فيذهب إلى أنّ «التّحلل الخلقي» ليس جديدا وبدأ ظهوره منذ القرن الثالث الهجري وانعكس سلبيًا على العقيدة، وصار الإنحراف «طبعا ثانيا للأفراد وللهيئة الاجتماعية» وخارت «الإرادة الاعتقادية البنّاءة وضعفت وحصل الشّرخ بين الأوضاع الاجتماعية والأثار المدنية والدّين فهي في واد والعقيدة الدّينية في واد». وهذا الانفصام أدّى إلى «عقيدة اليأس من استقامة الحقيقة الدّينية» وولّد نظريّة «تفكيك الدّين عن الدّنيا باعتبار أنّ الدّين خير غير واقع والدّنيا شرّ واقع وفي هذا الإطار نزّل ابن عاشور هجوم «المدنيّات الأجنبية» وعجز المسلمين عن مجابهتها، كما جوبهت المدنيات التي احتك بها المسلمون من قبل، فلم يجد المسلم في «إرادته الدّينية» ما يسمح له بذلك «فوقف أمامها جامدا واعتبرها جملة من صور الحياة التي كان من قبل آمن بانفكاكها عن الدّين».

وكان محمد الحبيب بلخوجة[1] ممّن رفض أن يكون الإسلام هو سبب التّخلف أو أنّه كان بسبب تمسّك المسلمين بأذيال الماضي وقد اندرجت السّخرية من «اللغة القومية» في هذا السّياق، ولا بدّ من التمييز بين نوعين من الماضي فنحن «لم ندرك بل لم نفرّق في تصوّرنا للماضي - هذا الذي نخافه ونتحرّج منه - بين مبادئ الإسلام وقوانينه وروحه وتشريعه وأنظمته ومقاييسه وتقاليد موروثة وعادات مستحكمة وأدواء عارضة، انحدرت إلينا من قرون الجمود والتحجّر».[2] وقد كان هذا التّمييز ضروريا لتبرئة الإسلام من تهمة أنّه سبب التّخلف إذ على أساس هذه التّهمة اتخذت نخبة من المسلمين «الأسلوب الغربي» في التّفكير وانطبعت مواقفهم من الدّين ومفاهيمه. ومن مفهوم الحياة بأحكام الغربيين على «الثّقافات الشّرقية الدينية والإنسانية». وهذا الأسلوب آتخذ وسيلة للتّقدم والنّمو وهو يقوم في نظر بلخوجة على

[1] بلخوجة محمد الحبيب، مواقف الاسلام، 1979 ص133

[2] نفس المصدر ص134

دعامتين «تمجيد القوّة الماديّة والمظاهر الحضرية الآلية والتّفسير الاقتصادي للتّاريخ البشري (...) والتّقليل من شأن الرّوح الدّيني والمثالية الانسانية» ونتيجة لكلّ ذلك تغيّرت الأوضاع في مجتمعاتنا الإسلامية وحدث «ما نشاهده في مختلف المجالات» فمثل هذا التّفكير المستورد أصبح متغلغلا في النّاس وأثّر في كلّ المستويات من الأخلاق إلى السّياسة فالنّشر والتّعليم والنّظم الاقتصادية أدّى إلى «شعور الفرد المسلم والجماعة المسلمة بالأزمة الخانقة والحيرة الغالبة» وعلى هذا الأساس ندرك أنّ ما انتهى إليه المجتمع الإسلامي من تخلّف سببه فصل الدّين عن الدّنيا ونقل مثال التّقدم على نحو ما ساد في الغرب، دون اعتبار خصوصيّات الإسلام ومعارضة عديد المفاهيم الغربية الماديّة له. فتقليد الغرب زاد المسلمين تخلّفا ولم يقدّمهم في نظر بلخوجة، خاصّة وأنّ الحضارة الغربية متعدّدة المنازع، ففيها الرأسمالية والشيوعية وأيّهما كفيل بالتّقليد؟ فضلا عن تأثير النّزعة الماديّة الغربية في الأخلاق وعجز الحضارة الآلية عن تحقيق السّلام العالمي والحفاظ على الأمن رغم ما حقّقه من تقدّم علمي وبلخوجة يجهل أو يتجاهل في هذا السّياق الطبيعة الجدلية للحضارة الغربية وقيامها على الصّراع، فمن شروط تقدّمها الآلي أنّها تؤجّل السلام ما استطاعت وهي تفتعل بؤر التّوتر ومناطق النزاع في العالم، ليتضاعف إنتاجها وتشتغل مصانعها باستمرار وتزداد أرباحها تراكما وتستمرّ هيمنتها الاقتصادية ونفوذها السّياسي.

ولذلك فإنّ الحلّ الذي يطرحه للخروج من التّخلف لا يتناسب والواقع العالمي فهو لخّص المواجهة بين التّقدم والتّخلف في تفوّق الحضارة الغربية صناعيا وارتكاز تقدّمها على المادّة ولا سبيل إلى مواجهتها وإزالة انعكاساتها على المجتمع الإسلامي وما يشكوه أفراده من أزمة نفسيّة إلاّ بـــ "الدّين يساس به الفرد وتنظّم به الجماعة ويؤلّف بين النّاس" أي استنباط النظام السياسي والاجتماعي من الدّين فقط . وهو يعارض مبدأ أفضلية الدّين عن الدّنيا وبما أنّ الماديّة تلغي أي دور للرّوح فإنّه يعمد إلى العكس فيجعل الصّدارة للدّين وينفي كلّ مفهوم فلسفي أو مبدإ مادّي إلى جانبه، ولذلك ورغم محاولة الاجتهاد في تفكيك عناصـــر أزمـــة المجتمع والبحث في أسباب التّخلف ومظاهره، فإنّه لا يطرح جديدا في نطاق الحلّ، بل يبدو أنّ الحلّ عنده جاهز

قبل الخوض في تفاصيل المسألة، أقام مجرّد مصادرة لتقديمه في نهاية الأمر، فلم يختلف عن سائر الدّارسين في بلوغ نفس النتيجة المتكرّره باستمرار: لا حلّ غير الدّين.

ولم يشذّ الحبيب المستاوي بدوره عن سائر الدّارسين في اعتبار الإسلام هو أساس معالجة معضلة التّخلف لكنّه تميّز عنهم بتكثيف الأمثلة من الواقع واجتناب التّعميم ما استطاع، فطبيعة مقالاته في مجلّة «جوهر الإسلام»[1] وتوجّهها إلى الجمهور الإسلامي عامّة، فرضت عليه أسلوبا مباشرا ونسقا خطابيا انفعاليا وظيفته الإقناع بوجهة نظر تتأسّس على النّقد واقتراح حلول عملية تحاول الاستجابة ما استطاعت للإطار الموضوعي ما دام محتكما إلى الإسلام وخاضعا لشروطه ومبادئه. فلا سبيل إلى أيّ «تقدّم واستقرار وقوّة» إلاّ «متى رجع المسلمون إلى أصول حضارتهم المتمثّلة في اللغة والدّين». فمحدّدات الهويّة الإسلامية هي اللغة والدّين، وما لم تقع العناية بهما فلا أمل في التّقدم [2]. فالمستاوي ومنذ 1969 تاريخ مقاله هذا أبدى الأمل في استعادة التعليم الزيتوني مكانته ممّا يدلّ على أنّ المسألة لم تحسم في ضمير بعض التّونسيين منذ إصلاح التّعليم بتونس سنة 1958 ولا يخفي تفاؤله لأنّه «أصبحت تتراءى في الأفق التّونسي بشائر الغد المشرق من خلال وقفتنا التّأملية التي طالبنا وما زلنا نطالب بها أن تكون شاملة» كما أنّه لا يتورّع في اتّهام القيادات السّياسية بأنّها مسؤولة عن تخلّف شعوبها فمن «بأيديهم أزمة الأمّة العربية والإسلامية أفرطوا في الوطنية الضّيّقة والإقليمية المحددة»[3]، بل لا جدوى للمؤتمرات واللقاءات في مستوى القمّة ما دامت تفرز لوائح «لا تعدو أن تكون جعجعات كلامية» بالإضافة إلى التّخلف «الرّوحي والعقلي والمادّي» فهو الذي «يمثّل ثالوث الخطر والشرّ، إذ هو وحده الذي يفتح الحصون من الدّاخل ليتسرّب منها إلى أقداسنا وأوطاننا الأقوياء والضّعفاء»[4].

---

[1] مجلة ثقافية إسلامية، صدر العدد الأوّل منها في 1 جوان سنة 1968 مؤسّسها الحبيب المستاوي.

[2] المستاوي الحبيب، من وحي الإسلام، 1981 ص47

[3] نفس المصدر ص.55

[4] نفس المصدر ص.72

ويتصدّى في هذا الإطار لكلّ المذاهب الفلسفية الغربية بالنّقد [1] وفي سياقات مختلفة ويقرّ بفشلها ويدعو الأمّة الإسلامية إلى الالتفات إلى «دينها الحنيف تجرّب مناهجه وأساليبه بعد أن أعيتها المذاهب، فالدعوة الإسلامية أمام فرصة ثمينة للانتشار في هذا العصر لما يتّصف به من خصوصيات التّقدم العلمي والصّناعي والإعلامي، لكنّ المسلمين يعيشون «على هوامش الحقائق» ولا يعرفون منها «إلاّ أسماءها الطّنانة الرّنانة أو حركتها الآليّة الميّتة، وليس حالة الخاصّة لدينا بأفضل من حالة العامّة إن لم نقل إنّها أسوأ وأنكد لاشتمالها على التّعقيد والانتهاز والالتواء» [2] فلا فرار إذن من الحلّ الموجود في القرآن وتطبيق الوحدة الإسلامية، لكنّه لا قيمة لهذين التوجهين دون الالتفات إلى أصول الإسلام وتشريعاته وإخراجها «إلى الحياة العملية» فتصبح «نظام حياة ودستور أمّة» ومن يعتبر تطبيق أحكام الشريعة حاجزا للمسلمين عن التّقدم يصفه «بالنظرة السّطحية والجهل بحكمة التشريع الإسلامي».

إنّ المستاوي يلتقي في موقفه من حلّ أزمة المجتمع الإسلامي والخروج به من التّخلف مع محمد الطّاهر ابن عاشور في ضرورة العودة إلى أصول الإسلام وتشريعاته كما يلتقي أيضا مع الإخوان المسلمين في اعتبار الإسلام «دستور أمّة ونظام حياة»، وهو نفس الموقف الذي سوف يتبنّاه أنصار الاتجاه الإسلامي في تونس وقد وحّدت جمعية المحافظة على القرآن الكريم في البداية بينهم وبين المستاوي[3]. ولا شكّ في أنّ مواقف المستاوي هذه تنقض كلّ ما تمّ من إصلاحات قضائية منذ إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1956 وهو يرفضها صراحة ويعتبر من آتّهم التّشريع بتعطيل سير التقدّم، جاهلا جهلا فادحا وصاحب نظرة سطحيّة، فمن المقصود بهذه النعوت: بورقيبة أم أحمد المستيري كاتب الدّولة للعدل وقد واكب الإصلاح المذكور؟ كما يتّفق

---

[1] مثل قوله : « إنّ الغالبية السّاحقة من شباب الأمّة درسوا دراسة عميقة المذاهب الفلسفية الكافرة والأنظمة الاقتصادية الغادرة وتشبّعوا من نظريات ماركس ولينين وفتنتهم اليوم الماوية والسّارترية والإباحية، هؤلاء أحببنا أم كرهنا هم المسلمون غدا بل وهم المسلمون اليوم» نفس المصدر ص.130.

[2] نفس المصدر ص.92.

[3] عمامي عبد اللّه، تنظيمات الإرهاب في العالم الإسلامي : أنموذج النهضة، مرجع مذكور ص 18 و19.

المستاوي من جهة أخرى مع ما ذهب إليه محمد الفاضل ابن عاشور من ضرورة التّكامل بين المادّة والرّوح عند المسلمين ويعتبر أنّ هذا التكامل وفي ضوء الإسلام كفيل بإنقاذ البشرية بأسرها ممّا آلت إليه من تفسّخ وتخلّف، فالمنقذ الوحيد للبشرية هو النّظام الإسلامي لما فيه «من جمع منظّم لقوتي الإنسان المادية والرّوحانية».

ومن الإضافات العملية التّي طرحها المستاوي في سياق إصلاح المجتمع وتحقيق التّقدم تحليله لنوعيّة الدّاعية الإسلامي وكفاءته، فإعادة الاعتبار للدّين وتشريعاته لا تتحقّق إلاّ بوجود داعية إسلامي مناسب يكون صاحب «دعوة صادقة هادئة تستهدف الغايات لا الأشخاص». فدعاة «اليوم» من «الفاشلين» أو «المنفّرين» في نظره من الإسلام وهم صنفان: من تفقّه ورفض الحياة منطويا على نفسه أو من طلب الدّنيا بعمل قليل وعميت بصيرته فأصبح يتملّق كلّ ذي جاه ونعمة. ولذلك فإنّه يؤكّد حاجة العالم الإسلامي بأسره إلى «رجال يجعلون شعارهم التوسّط في كلّ شيء (...)ويجعلون شعارهم أيضا الاعتدال والإشفاق والحبّ ويبتعدون عن الملق والمصانعة من أجل تحقيق الغايات الشخصية الرّخيصة».[1]

لقد أجمع الدّارسون التّونسيون التّقليديون على فساد الواقع وفصّلوا أعراض الأزمة الأخلاقية وما نتج عنها من فراغ روحي في المجتمع، ورغم آختلافهم في الأسباب فإنّهم حاولوا تقديم صورة بديلة لما يمكن أن يكون عليه المجتمع أو الأمّة وتعدّدت حلولهم للأزمة. لكنّ إجماعهم على حلّ مبدئي شامل كان واضحا ويتلخّص في إحياء الإسلام أصولا وشرعا ومقاصد وجعلها تواكب الواقع، أو إكراه الواقع على مواكبتها. ولعلّ الشّعور بتفاقم الأزمة عمّق الهوّة بين النصّ والتّاريخ وحرّض على تواتر ندوات «علمية» وملتقيات يجتمع فيها الدّارسون للبحث في جملة من القضايا المصيرية في أيّام معـــدودات وتحـت عنـاوين مختلفة مثل: «الإســـلام ومقتضـيات النّهضـة الحديثة» (1967) أو «الإسلام والأمّة الوسط» (1980) أو «المسلمون في عالم اليوم (1981) . فإلى أيّ حدّ يجوز الحديث عن «إسلام

[1] المستاوي محمد الحبيب، من وحي الإسلام ص.149

المناسبات»، إذ عادة ما تفتح في مثل هذه النّدوات نفس النّوافذ وينتشر نفس الخطاب الفضفاض، وتتكرّر جملة من الحقائق العامّة والأحكام المطلقة، تكاد تتحوّل إلى شعارات جاهزة يمكن استثمارها في غير ما مناسبة، خاصّة وأنّها تراعي بكامل الاحترام والامتثال مقولات الخطّ السّياسي السّائد. فتنشئ خطابا إسلاميا رسميّا، لا يتعدّى حدود النّشر في كتيّب توثيقي ولا تنفّذ منه أيّة فكرة أو رأي بصورة عمليّة.

ولا غرابة إذن في أن يسمح كلّ دارس لنفسه بتقديم تصوّر ذاتي «للأمّة المثالية» أو «للأمّة الوسط» هذا في المستوى العامّ ولا غرابة أيضا في اقتراح بعضهم لحلول متفرّقة لأزمة المجتمع في المستوى الخاصّ.

فلقد سعى القرآن في رأي محمّد المختار السّلامي[1] إلى بلورة مفهوم الأمّة الوسط على أساس انبنائها على «الصّفاء الرّوحي والحرية الفكرية والوحدة الإنسانية والعمل الصّالح» وهي أركان متماسكة في نظره، يؤدّي الإخلال بواحد منها أو «الغفلة» عنه إلى «غلط فظيع في فهم الإسلام وقع فيه كثير من المفكّرين المسلمين وغيرهم، وتاه تبعا لذلك عدد غير قليل من العلماء والباحثين» وهذا الغلط مهّد لدخول أعداء الإسلام لتقويضه واتّهامه بأنّه دين «ملفّق» من «مختلف الحضارات الإنسانية والدّيانات السّماوية والعقائد البشرية». ولا يخرج السّلامي بدوره عن دائرة تحليل محمّد الطّاهر ابن عاشور أو محمد الفاضل ابن عاشور من جهة تقصّي آيات القرآن لتفسير معنى الأمّة الوسط والغوص في دلالات اللغة واستغلالها. إلاّ أنّه لا يلبث أن يسقط في متاهات الخطاب الوجداني العليل عندما يعالج «وضع العالم الإسلامي» ويشيد بالمنزلة الوسط لما جمعته من «شرف وجمال وقوّة غطّى جسمه الهزيل في عواصف الحضارة بمرقّعات غربية تضيق عنه فتختنق أنفاسه وتنفتح من الأطراف منافذها الواسعة للضرّ العنيف، فلا هو يتنفّس في راحة ولا هو منعم بالدّفء»[2]. فالخلل في تقديره ناشيء من علاقة العالم الإسلامي بالآخر (الغرب) واستلهام نظرياته(مرقّعات) فضلا عن تفتّحه على الأفكار والمذاهب الوافدة، الضارّة ضرّا

---

[1] السّلامي محمّد المختار: الأمّة المثالية دراسة ضمن الاسلام والأمّة الوسط، 1981 ص29 .

[2] نفس المصر ص 30.

عنيفا !فهل نفهم من هذا: الدّعوة إلى الانغلاق و الاكتفاء الذّاتي ونبذ كلّ وجه من وجوه تلاقح الأفكار أو التّعامل مع الآخر؟

وإذا كان مفهوم السّلامي «للأمّة الوسط» مشوبا بالانغلاق ورفض كلّ دخيل فإنّ منطلقات مصطفي كمال الدين التّارزي[1] لتحديد صفة هذه الأمّة خاطئة من الأساس. كيف لا وهو يعتمد مصادرة يقسّم المجتمعات السّابقة على أساسها، إلى مجتمعات «قائمة على مبادئ روحية بحته» وأخرى قائمة على مبادئ «ماديّة صرفة تحترم الحطام» لينتهي إلي أنّ الإسلام جاء «وسطا بين الطّرفين» فيسترسل في تقصّي معاني الوسطية على أساس أنّها تعني العدل وهي ليست وسطيّة في العقيدة فحسب بل هي وسطية في الزّمان ووسطيّة في المكان ووسطيّة في التّفكير ووسطيّة في التّنظيم» [2]. ويستدلّ على كلّ فكرة يطرحها بالقرآن والحديث لدعم المعنى الذي يروم بلوغه، دون أن تتشكّل في نهاية الدّراسة صورة واضحة تحدّد معالم «الأمّة الوسط». وقد وقع بلقاسم القروي الشابي[3] في ذات المأزق إذ عمل على الخوض في شتّى المواضيع في نفس الآن وذلك بمناسبة البحث عن شكل الأمّة الوسط أو طبيعتها، فلم يتجاوز ترديد ما في كتب الفرق من الخلاف بين أهل السّنة والشّيعة وإبراز دور الإمام وضرورته، ليقفز إلى نوع آخر من المشاكل المعاصرة أي التّسرب الغربي وما رافقه من إلحاد ورد ضمن «بعض العقائد السّياسية كالماركسية» أمّا الحلّ لكلّ المآزق فيتلخّص في «إقامة السّلطة في الدّولة الإسلامية» وكأنّها بلا سلطة، بدء «بمعالجة النّاحية الخلقيّة (...)فهي شرط أكيد لبلوغ الهدف» ثمّ يشير إلى وجوب إحياء «الأخوّة الإسلاميّة» !ولا فرق في نظرنا بين الشّابي والقدامى إلاّ في بعض النواحي خاصة عندما يعتقد أنّ الاستعداد «لإقامة دولة إسلامية» يتمّ إذا ما استقرّت الشريعة في الأذهان وامتلكت العقول ودخلت المدرسة والحقل والمعمل والإدارة بجميع شعبها وتفاصيلها وتهيّأت النّفوس لتنفيذها»[4].

---

[1] التّارزي مصطفي كمال الدّين، الإسلام والأمّة الوسط، المصدر نفسه ص3

[2] نفس المصدر ص 5

[3] الشابي بلقاسم القروي، الدّولة الاسلامية : بعض الموانع ووسائل التّحقيق، نفس المصدر ص62 .

[4] نفس المصدر ص67

ومثل هذه الآراء تزيد هدف الدّارس غموضا، فعن أيّة دولة يتحدّث طالما أنّ كلامه مرسل ومطلق؟ وهل هو بصدد نقد الوضع القائم بتونس أوّلا والعالم الإسلامي ثانيا ويبشّر ببديل له أم هو يتلذّذ باستعادة شروط الدّولة الإسلامية كما حدّدها الفقهاء؟ إنّه يزاوج مزاوجة مجهضة بين التّاريخ والإعداد للمستقبل كالدّعوة إلى «إدماج قواعد الشريعة المتعلّقة بالإخاء والتّضامن والتّناصر في التّعليم بجميع أجزائه» ولا يخفى تمزّقه بين الواقع من ناحية والنصّ من ناحية ثانية عندما يقرّر أنّ «الشريعة هي صاحبة النّفوذ وهي مصدر السّلطة» فهل التفت إلى الواقع قليلا وسيادة القوانين الوضعية فيه وهو في ما نعلم من رجال القضاء؟ وهل قدّر حجم الانفصال بين الدّين والدّنيا؟ إنّ اقتناعنا ليزداد رسوخا بتلاشي صورة «الأمّة الوسط» من ذهن الدّارس عندما أفضى به «البحث» !إلى حيرة مشروعة جعلته يطرح السّؤال ويردفه بإجابة يائسة مبتورة أخذ يبحث بعدها عن مخرج في القرآن : «في هذا الوقت نجتمع لنبحث كيف تنظّم دولة إسلامية، أليس هذا وهم على وهم؟ لكنّ عذرنا أنّنا مازلنا أمناء لأمّتنا المغلوبة يحدونا أمل النّصر ويسلّينا قوله: «قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّه»[1].

إنّ الحلول الشّاملة لأزمة المجتمع كالدّعوة إلى إحياء مبادئ الإسلام أو الاجتهاد في تشكيل صورة مثالية «للأمّة» وكيف ينبغي أن تكون قياسا على ما كانت عليه انطلاقا من المنظومة الدّينية، تداخلت بحلول تفصيليّة في مستوى الوسائل وطرق العلاج. فقد أشار عديد الدّارسين إلى ضرورة الانفتاح على العصر وذلك بالمزاوجة بين الدّين من جهة والعلم والتكنولوجيا من جهة ثانية أو مراجعة أسس التّربية والتّعليم وصهرها ضمن بوتقة الإسلام بما يتّفق وأصوله العامّة، فيمكن للتقدم أن يتحقّق مع المحافظة على جوهر الاسلام ومبادئه. والملاحظ أنّ وسائل العلاج ذكرت بصفة مباشرة أو بطريقة عرضيّة في سياق استطراد متولّد عن موضوع آخر. فالإجماع كان حاصلا على عدم تنافر الدّين والعلم وعلى أنّ العلم من أهمّ وسائل إنقاذ المجتمع طالما خضع للإيمان ولم يتجرّد عنه. بل إنّ من مظاهر فساد الواقع وتردّي المجتمع العناية

---

[1] نفس المصدر ص 71 سورة الزّمر 39 /50

بالعلوم دون مراعاة الإيمان، فساد النّزوع الماديّ وأصبحت الحياة جحيما، وقد ساهمت البرامج التّربوية والتّعليمية في رأي البشير التركي عمدا في ترك فراغ «في ذهن الشباب وأحجمت عن تفسير الإسلام بالعلم ومسايرة العصر» [1] فالإسلام لا يتنافي مع العلم الحديث، والقرآن «كتاب علم مثلما هو كتاب لغة وبلاغة (...)إنّه كتاب علم لا لأنّه معجم علمي ولا يحتوي أيضا على قواعد العلم وقوانينه بل هو مستوحى من روح العلم وجوهره أيضا» فيتجنّب التّركي على هذا الأساس من التّأويل ما وقع فيه طنطاوي جوهري [2] مثلا من مآزق عند الإصرار على إبراز الدلائل العلمية للقرآن أو تفسيره تفسيرا علميّا. فالدّارس حاول الاستدلال على بعض ما في القرآن من إعجاز علمي باعتماد قواعد الرياضيات والفيزياء منبّها المسلمين إلى مالهم من ثروة مالية يمكّنهم استثمارها في بلادهم من نهوض اقتصادهم، ويعدّد ما عندهم من ثروات في ميدان الطّاقة كالنّفط والغاز الطبيعي «والطّاقة الذّرية» !والطّاقة الشمسية فكلّ هذه الثروات يمكن استغلالها علميّا وعند التّمسك بكتاب اللّه. ويتنزّل تصوّر التركي للإصلاح باعتماد العلم والإيمان في إطار عام مشترك عند الكثير من الدّارسين التّونسيين والإسلاميين عموما، فلا يعدو الأمر مجرّد الرّبط بين «ماضي» الحضارة الإسلامية التّليد و«حاضرها الذي ينتظر القاعدة لوثبة جديدة وثورة عارمة نحو مستقبل مزدهر» فنزعة التّواصل بين الحلقات الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل فكرة مركزيّة تتردّد غالبا في الكتابات الإسلامية والتّركي انطلق من «الأصالة الإسلامية» لتحقيق «ثورة فكرية ثقافية تشعّ على الإنسانية» وتتجدها !

ثمّ إنّ الدّعوة إلى الأخذ بأسباب العلم لإصلاح الواقع المتردّي تواترت عند الحبيب المستاوي واقترنت ببعض القضايا المطروحة على بساط النّقاش في تونس مثل قضيّة التّعريب أو إحياء التّعليم الزّيتوني، فلا سبيل في نظره إلى استعادة المجتمع الإسلامي لدوره الرّيادي إلاّ بتوفير ما يحتاج إليه من «أسلحة العقل والرّوح ومن

---

[1] التركي البشير، للّه العلم تونس 1979 ص12

[2] جوهري طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم...

أسلحة العلم والمادّة والتّقنية»[1] وينفي بدوره وجود أيّ نشاز بين العلم والعقل والإيمان وهو تقريبا نفس موقف محمد الفاضل ابن عاشور في تحديد موقف الدّين من العلم والأخلاق[2]. فلا معنى للعلم والعقل فقط على نحو ما يروّجه «المفتونون بالعلمانية». ولا يتردّد المستاوي في توظيف الكشوف العلمية لتدعيم الإيمان في النّفوس، فبمناسبة ذكرى المعراج يقول : «ويقترن المعراج أيضا في هذه السّنة بحادثة نزول الإنسان على سطح القمر فيزيدنا الحادث إيمانا بحقيقة المعراج جسما وروحا»[3]. لكن المزاوجة بين التّوعية الصّحيحة وتطهير النّفوس من جهة ودعم التّقنية والصّناعة والعلوم من جهة ثانية مسألة لا بدّ منها لأنّ «تخلّفنا الرّوحي والعقلي والمادّي هو الذي يمثّل ثالوث الخطر والشرّ» وعلى هذا الأساس انتبه المستاوي إلى ضرورة مراجعة برامج التّعليم والإعلام والتّثقيف، بل اقتحم معركة التّعريب من موقع المصلح الإسلامي فأستنكر موقف الوطنيّين المنادين زمن الاستعمار بتعريب الإدارة والتّعليم وتعرّضهم للتّعذيب من أجل ذلك ثمّ انقلابهم إلى مجادلين «في ما لا يقبل المجادلة ممّا كانوا أشدّ النّاس إيمانا به وممّا جعله أبناء العالم كلّه قاعدة مسلّمة وعقيدة منيعة»[4] ولم تعدم مواقفه رؤية بديلة للمستقبل يحتلّ فيها إصلاح التّعليم مكانة خاصّة، فقد دعا مخطّطي برامج التّعليم إلى جعل السّياسة التربوية هادفة في أصولها وفروعها وغاياتها ومناهجها «إلى مناط مشترك يتمثّل في إبراز جيل اكتمل فيه الإعداد الروحي والعقلي والمادّي» وتحقيق «الغد المشرق» يتمّ بفضل إصلاح شامل لجميع الميادين «وفي طليعتها الدّين والعربيّة والتّشريع ولذلك نرى أنّ دعوته صريحة إلى نقض ما حقّقته دولة الاستقلال في بداية نفوذها وإعادة الدّور الاجتماعي الفاعل للدّين وتعميم التّعريب وإعادة النّظر في ما تمّ من إصلاح في المؤسسة القضائية وعودة عمل المحاكم الشرعية وتعطيل القانون الوضعي. والمستاوي على وعي شديد بخطورة ما يدعو إليه وما

---

[1] المستاوي الحبيب، من وحي الاسلام ص14

[2] ابن عاشور محمد الفاضل، موقف الدّين من العلم والاخلاق مصدر مذكور

[3] المستاوي الحبيب، من وحي الاسلام ص30

[4] نفس المصدر ص89

يتضمّنه من نقض لأسس الدّولة المراهنة على مشروع التّنمية والتّحديث، لذلك يتذرّع بالواقع وما يعكسه في رأيه من علامات إيجابية مبشّرة «بالغد المشرق» فـ«منذ أيّام قلائل أصبحنا نسمع من بعض المسؤولين الكبار في الحزب والدّولة عناية بمسألة إرجاع التّعليم الزّيتوني وتفهّما لتلك المتطلّبات الأكيدة وإصاخة إلى الهتافات الحارّة...» [1] ولا يخلو كلام المستاوي هذا من واقعيّة إذا ما وصلناه بما كان يحدث في تونس السّبعينات من تزايد بروز اليسار في الجامعة ونشوء «الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم» ومنها ستخرج طلائع «الاتجاه الاسلامي»، فالمسؤول السّياسي كان يمارس مناورة يهدّد بها اليسار ويغري الإسلامويين بدعم مطالبهم ظاهريّا، والمستاوي يستغلّ الظّرف ويجاري اتّجاه المناورة فيكشف عن حضور دائم لاتّجاه إسلامي تقليدي خفت صوته وقتا ما، لكنّه لم ينقطع عن المطالبة بما يراه ضروريا لإصلاح المجتمع ويبدي تبرّما ضمنيّا بما تجري عليه الأمور في الواقع.

وإذا كانت الدّعوة إلى الأخذ بأسباب العلم والتكنولوجيا وإخضاعها لتعاليم الدّين ومبادئه وسيلة من وسائل إصلاح المجتمع فإنّ من الدّارسين من آثر استعراض ما حقّقته الحضارة من مكاسب في مجال العلوم وما كان عليه المسلمون من ازدهار علمي وخاصّة في ميدان الطب [2] وحرصا منه على إشاعة ثقافة علمية إسلامية مع إقامة الدّليل من القرآن والسّنة على عناية الإسلام بإحدى الظّواهر العلمية في مجال الوراثة Génétique وعلم الأجنّة وعلم النّسائيات والتّوليد وفنّه. فالدّارس لم يكتف بإبراز دعوة الإسلام إلى العلم الصّحيح أو بمجرّد الدّعوة إلى اتّخاذ أسباب العلوم لتغيير وجه المجتمع الإسلامي وإنّما طبّق ذلك عمليّا من خلال أمثلة خاصّة بعد أن كان تعرّض تاريخيا إلى ما كانت عليه العلوم من ازدهار في العصور الإسلامية السّابقة.

---

[1] نفس المصدر ص48

[2] التركي الشاذلي، نور وشفاء تونس 1982 ج1

إنّ تشخيص الدّارسين الإسلاميين التّقليديين لسلبيات الواقع ومشاكل المجتمع واقتراحهم حلولا تفاوتت من العام إلى الخاص، تراوحت بين التّسليم بأنّ الإسلام هو الحلّ والأخذ بناصية العلم والتّكنولوجيا لم يجعل البعض منهم في غفلة عن العنصر البشري ودوره في هذا الواقع، باعتبار أنّ الإنسان هو المحرّك الجوهري لهذا الواقع ولن يحدث أيّ تغيير إلاّ انطلاقا من الفرد وإذا مّا سلمنا بأنّ ريادة هذا الاتجاه كانت لمحمّد الطّاهر ابن عاشور في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» فإنّ بعض اللاّحقين سعوا إلى إضفاء مزيد من التّدقيق بالالتفات إلى المرأة تارة أو الشباب تارة أخرى. فمصطفي كمال الدّين التّارزي عني بدراسة «المرأة في الإسلام» [1] وبقدر ما كنّا نتوقّع الإضافة أو فتح آفاق جديدة لتأمّل وضعيّة المرأة في عالم اليوم أو مكانتها من قضايا العصر فإنّ الدّارس اكتفي بترديد ما هو معلوم من آيات وحقائق بسيطة تحضّ على الزّواج لأنّه مناسب للفطرة أو الدّعوة إلى العدالة وشروط العلاقة السّليمة بين الزّوجين مرورا بنظام الأسرة في الإسلام، فلم يتجاوز الكلام العام المناسب لكلّ ظرف، بل غلب التّاريخ الواقع في نصّه وكان موقفه متخلّفا نسبيّا عن مواقف الطّاهر الحدّاد من المرأة منذ الثلاثينات أو ما حقّقته لها مجلّة الأحوال الشخصية من مكاسب. ولعلّ ما يؤكّد عدم طرافة ما انتهى إليه التّارزي شعور محمد المختار السّلامي[2] في نفس المناسبة بأنّ موضوع المرأة أخذ حظّه من الدّراسة لذلك وجّه اهتمامه إلى العناية بالبنت المسلمة بين الواقع والتّشريع الإسلامي أمّا التّهامي نقرة[3] فلم يختلف تصوّره للمسألة النّسائية في الإسلام عن تصوّر التّارزي لكنّه تجاوزه في العجز عن التّحكم في عواطفه وانفعالاته التي حكمت عليه بالتّسرع في الأحكام المطلقة حول تحرير الإسلام للمرأة من استعباد الرّجل وظروف الجاهلية وإقرار المساواة بينهما «دون إلغاء لما بينهما من فروق طبيعيّة واجتماعية لفت الخالق أنظار الجنسين إلى حقيقتها» ورغم الاعتقاد بأنّ المساواة بين الجنسين نادى بها الإسلام فإنّ الدّارس لم يتخلّص من أسر

---

[1] التّارزي مصطفي كمال الدّين، المرأة في الإسلام ضمن ندوة «المسلمون في عالم اليوم» ص133 .

[2] السّلامي محمد المختار نفس المصدر ص 91 والدراسة بعنوان: البنت المسلمة بين الواقع والتّشريع.

[3] نقرة التهامي، الحرية في المجتمع الاسلامي، ضمن في ضوء القرآن والسّنة ص133

سلطة «الرجل الشّرقي» في تصوّره للمرأة «أمّا وهي رفيقة حياة الرّجل في رحلة العمر، فيكفيها شرفا وعزّا أن تكون له واحة سلام في صحراء حياته الكادحة المتقلّبة ينتعش برقيق شعورها، وينتشي برحيق ودّها، فتحيي ما أذوته لوافح الحياة من زهرة شبابه، وتهدهد ما خذله الأين من عظيم آماله، وتجدّد في نفسه حبّ الحياة وفي عزمه طاقة العمل...»[1]!

أمّا السّلامي فقد حاول الاجتهاد في تصحيح عدّة مفاهيم اجتماعية خاطئة وأبرز ضرورة العدل والمساواة بين البنت والابن مستدلا بالقرآن. غير أنّه يثير قضيّة شغلت المجتمع التّونسي وكانت من أبرز قضايا النّقاش في أوساطه في الثمانينات إذ اقترنت بظهور التّيار الإسلامي وجملة مطالبه: إنّها قضيّة الحجاب، فالسّلامي عرض فيها مواقف المذاهب وذهب إلى أنّ الوجه واليدين ليسا بعورة وعلّق على موقف هدى شعراوي (1879–1947) سنة 1923 من الحجاب واستجابة العالم الاسلامي لها في التّخلي عن الحجاب بقوله متفاصحا «فهل كانت هدى على هدى؟» [2] وهو لا يخفي إدانته للتّطرف ضدّ الحجاب: «انفلتت الأنثى من عقال الحجاب لترفع برقع الحياء وتتقبّل راضية ما حكم به الغرب على الأنثى من أنّها وسيلة إغراء»[3] لكن التزام الفتيات المقتنعات بأطروحة الاتجاه الاسلامي في تونس باتّخاذ الخمار والتّحجب أصبح ظاهرة لافتة للنظر في المجتمع وتدخّل السّائس لمنعها رسميا بل عرف اعتماد الخمار أو تغطية الشعر عند المرأة مطلقا باللّباس الطّائفي فيما بعد ولعلّ تحرّر السّلامي من قيود الوظيفة الرّسمية سنة 1981 هو ما سمح له بأن يتناول موضوع الحجاب بمثل هذا الحماس، فقد كان قبل تولّي خطّة الإفتاء شديد التّبرم بأوضاع البنت المسلمة «بين التّشريع والواقع، بين النّقاء والقذارة فما هو المخلص ؟» إنّه شعر بالفجوة بين الواقع والنصّ فسارع إلى اقتراح الحلّ ولكنّه حلّ مناقض بالأساس لاختيارات الدّولة ووظيفة

---

[1] نفس المصدر ص147

[2] كانت منّوبية الورتاني أوّل امرأة مسلمة تنادي في العصر الحديث بإلغاء الحجاب ورفع الخمار وذلك سنة 1924 انظر أحمد خالد، أضواء من البيئة التّونسية على الطّاهر الحدّاد ونضال جيل، 1985 ص251

[3] يردّد السّلامي صدى أفكار أبي الأعلى المودودي في كتابه الحجاب جدّة1988

الدّين الاجتماعية أوّلا ولمكانة التّشريع والقضاء الإسلاميين بالنّسبة إلى القوانين الوضعية ثانيا. فهل كان سيدعو إلى ما دعا إليه لو كان مفتيا للدّيار التّونسية عند قوله : «ليس لنا من سبيل إلى الخلاص إلاّ إذا أرجعنا للدّين سلطانه على النّفوس وقيادته في التّشريع والقضاء وإشعاعه على جميع جوانب التّعليم والثقافة». [1] وليس من شك في أنّ ما ساد الواقع في مطلع الثمانينات من تفاؤل بعودة المقدّس سواء في تونس أو في العالم الإسلامي على إثر نجاح ثورة إيران شجّع على ظهور هذا النّوع من الخطاب علنا والمراهنة على إمكانية نجاحه في إعادة الأمور إلى نصابها بعد فترة من «الضّياع»، بل إنّ الحضور البارز للاتجاه الإسلامي على السّاحة التّونسية وعقده مؤتمر جوان 1981 يؤكّد ذلك. دون أن يفوتنا من جانب آخر إلحاح المخطّطات السياسية الكبرى بتونس منذ الاستقلال على دور المرأة والشباب في «معركة التّنمية» ولعلّنا لا نبالغ إذا ما اعتبرنا أنّ التفات بعض الدّارسين إلى المرأة أو الشّباب في إطار ندوة تبحث في «المسلمين في عالم اليوم» لم يكن ذاتيا وإنّما تمّ بإيعاز من السّياسي وبطلب منه وفق خطّة مدروسة مسبّقا أدرجت هذا المحور عنصرا بارزا ضمن اهتمامات الباحثين. لكن الفرق كان واضحا في مستوى المفاهيم والأهداف، فالسّياسي يبحث عن دور المرأة الفاعل في عمليّة التّنمية بما لا يناقض الأصول العامّة للدّين، والعالم يبحث خلافا لذلك عن صورة مثالية للمرأة فقدت في رهان التّنمية وتقليد الغرب وهو ما يجعله يتوقّف مليّا عند الحجاب متردّدا بين إدانة الواقع والمطالبة بتغييره على أساس إحياء ما كان سائدا في الماضي.

وفـــي ظلّ هذا الهامش من حريّة النّقد للواقع والمطالبة بتغييره تمكن الطّيب سلامة[2] من توجيه النّقد المباشر للسّياسة السّائدة ومدى مسوؤليتها في ما آل إليه الشباب من خيبة ومن الوقوع «فريسة» للفراغ فالدّارس يعتبر أنّ إصلاح الشباب شرط جوهري لإصلاح المجتمع وأنّ بعض الاختيارات السّياسية لم تقدّر العواقب بشأنه فالصّورة العامّة للشباب المعاصر في «بلاد الاسلام» تخضع لتصنيفات مهنية أو

---

[1] المسلمون في عالم اليوم ص10

[2] سلامة الطيب، الشباب ومستقبله في العالم الاسلامي، نفس المصدر السّابق ص 49.

دراسية كالـــشباب العمالي والشباب الجامعي والشباب الرياضي لكن ليس هناك شباب من وجهة نـــظر «المفهوم الإسلامي» أو «على مستوى الأمّة الاسلامية» لذلك كان مضطرّا إلى تحليل واقع الشباب وحقيقة وضعه في العالم الإسلامي ويعنيه الشباب التّونسي بصفة أخصّ فلا يتأخّر عن نقده ويعرض تصوّرا لما يمكن أن يكون عليه في نظر الإسلام. فالواقع يطرح شبابا «ممزّقا منقسما على نفسه، متضاربا في عقليّته ومفاهيمه وبالأخصّ في تصوّره وتفاعله مع الإسلام» وإذا كانت أزمة المجتمع عامّة، فإنّ سببها في أوساط الشباب «الفراغ العقائدي» وتغلغل أصول التّربية الاجتماعية المنحرفة، فالأمثال الشعبية ذات دلالات معنوية سلبية تشكّك في العقيدة. والدّارس في هذا السّياق يلامس جوانب من التّحليل الاجتماعي لسلوك الشباب التّونسي وسلبياته انطلاقا من لغة الخطاب اليومي المتداول ووقوفا عند المثل الشعبي وما يستبطنه من دلالات تسيء إلى العقيدة وهو يقترح «المنهج الإسلامي» لتربية النّشء فيعمد إلى الأحاديث النّبوية مرجعا ويقحمها عنوة في مقارنات بالفلسفة التّربوية عند اليونان ويجعل التّفوق للحـــديث طبعا. إلاّ أنّه يفضح شعورا بالتّناقض أو بالقطيعة بين الواقع والنصّ من خلال ما يتلقّاه التلميذ في دروس التّربية الدينية بالمعهد من معلومات وما يصادفه في الواقع بعد الدّرس. ومن هنا يدعو إلى تقريب الفجوة وجعل هذه المعلومات ممارسة فعلية في أرض الواقع وهذا يعني قطعا تغيير الواقع وإخضاعه لشروط الدّين الإسلامي في مختلف المستويات خاصّة وأنّ الواقع التّونسي يقدّم ثلاثة أصناف من الشباب حسب الدّارس : «صفّ المادّيين وصفّ الشيوعيين وصفّ الإسلاميين». وإذ يفصّل القول في تحليل مبادئ كلّ «صفّ» ويتعمّق في أسباب ظهوره ويتولّى نقده، فإنّ نقده للاسلاميين لا يخلو من طرافة إذا ما علمنا أنّ نقد أو انتقاد «المادّيين» و«الشيوعيين» من قبيل البديهيات والمسلّمات المعلومة بالضرورة عند كلّ الإسلاميين تقريبا. فقد انحصر نقده للإسلاميين في طريقة أدائهم وفي أسلوب تعبيرهم عن الأفكار دون نقد جوهر هذه الأفكار التي باركها بدوره وبرّرها. فلم يرض عن «اندفاعهم» مثلا وإن كان قد برّره بالغيرة على الإسلام، خاصّة وأنّ من أكبر العوامل التي غذّت هذه الغيرة وهذا الاندفاع «شعورهم بأنّ الاسلام أصبح غريبا في دياره، وقد ضاعت

مبادئه، وتقلّصت قيمه بمفعول (الأنا) التي طغت على الحاكمين وبتأثير الجهل والتّخلف لدى المحكومين»[1] ويضيف تبريرات أخرى لمواقفهم «المندفعة» فالذّنب على المحيط الذي نشأوا فيه، فهو الذي دفعهم إلى هذه الشدّة مع أنفسهم ومع غيرهم بسبب ما يرونه من «مخالفات بالقول والعمل لأحكام الإسلام ومن تحدّيات جعلتهم يقابلون التّحدي بمثله أو بما هو أشدّ» وإن لم يحاول سلامة تفصيل هذه العوامل بالذّات أو ضرب أمثلة عليها فإنّ الإشارة إليها لا تخلو من وجاهة حيث ترتبط كلّ نزعة رفض بمحيطها وبأسباب موضوعية أنشأتها يتداخل فيها السّياسي بالإقتصادي خاصّة، فضلا عمّا يسود المجتمع المنشئ لها من تيّارات وأفكار. والدّارس لم يتردّد في اتخاذ لهجة نقدية تصاعديّة لم يجنح إلى التمهيد لها كما هو شأن غيره من الدّارسين الإسلاميين بمقدّمات مهادنة تشكر «النّظام» وأياديه البيضاء على الإسلام في هذه الدّيار أو تعدّد إنجازاته في ما له بالدّين صلة أو تشكر له حسن العناية بالجامع المعمور... لقد حمّل سلامة السّياسة التّربوية واختياراتها مسؤولية الفراغ العقائدي في أوساط الشباب والانتهاء بهم إلى «أزمة»، «أزمة روح وأزمة سلوك وتربية وأزمة أخلاق ودين» فلا يعوّض الفنّ والعلم والرياضة «حاجة الرّوح وحاجة التّربية والسّلوك وحاجة الأخلاق والدّين». فليس من سبيل إلى إصلاح الشباب وتنشئة أجيال صالحة إلاّ «بالكفّ عن تضليل هذا الشباب» ووجه التّضليل عنده ما فرضته السّياسة من بديل «للإيمان الصّحيح» تحت شعارات «القومية والوطنية والحزبيّة وما إلى ذلك»[2] فبعد الكفّ عن التّضليل يبدأ مشروع الإنقاذ بتربية الابناء بأصول التّربية التي جاء بها الإسلام، وبإعادة النّظر في «طرقنا التّربوية وفي مؤسساتنا التّعليمية» فالتربية في تونس تربيتان كما يرى: تربية جسمية وذوقية مهمّتها تغذية الأجسام وتقوية العضلات والاستمالة إلى الفنون وتربية روحية وجدانية هدفها «إحياء الرّوح وتغذية الوجدان وتحكيم العقل» وهي التي تخلّى عنها النّاس أو موّهوا فيها كما يقول «حتّى كفر بصحّتها ونجاعتها الكافرون من الصّغار والكبار على حدّ السّواء». وخطاب الطيب سلامة لا يكاد يختلف

---

[1] نفس المصدر ص58

[2] نفس المصدر ص60

في جوهره ولهجته عن خطاب «الاتجاه الإسلامي» في تونس في بداياته فلئن ناقش حماس أتباع هذا الاتجاه واندفاعهم فإنّه سار على دربهم في نقد أنظمة الحكم والنظام التّونسي منها بالخصوص «فما يعانيه المسلمون من داخل بلادهم وأوطانهم وأنظمة الحكم عندهم، هو أشدّ ممّا سلّط عليهم، ويسلّط لحدّ اليوم من الخارج». ولم يكن وعي الدّارسين عدا الطيب سلامة أو محمد صلاح الدّين المستاوي[1] - ونتناوله لاحقا بالدّرس - بدور الشباب في إصلاح المجتمع وتغيير الواقع واضحا، فجلّهم أشار إلى هذا الدّور إشارات عابرة متسرّعة مثل التّهامي نقرة الذي استقطع تأثير الظروف والتّيارات في الشباب «وما أفدح الخطر الذي يهدّد البلاد الإسلامية من مثل هذا الشباب المثقف الذي فقد شخصيّته في خضمّ التّيارات العاصفة وتنكّر لقيم دينه ومقوّمات وطنه»[2] كما خصّ الشباب في مناسبة أخرى بدراسة[3] لاحظ في منطلقها خلوّ قلوب الشباب من «القيم الدّينية الأخلاقية وفراغ أذهانهم من المثل الإسلامية وانتماء الكثير منهم إلى عقائد ومذاهب أجنبيّة إلاّ من عصم اللّه» ودون تحليل الأسباب السّياسية والاقتصادية لأزمة الشباب يكتفي بتحديد بعض الأسباب الاجتماعية مثل عدم توفّر الأمّ المربيّة المسلمة ويستطرد في هذا السّياق للخوض في موضوع المرأة بين الكبت والحريّة أو انتشار «الاختلاط بلا حدود» وهو عادة غربية أو «البطالة والتّسكع» ولكلّ هذه الأسباب يدعو نقرة إلى حلّ من داخل المنظومة الإسلامية أساسه تطهير «عقيدة شبابنا من كلّ الشّوائب والأدران» فيسهل عندئذ تطهير «أخلاقهم من الانحراف والفساد» فبرنامجه الإصلاحي يقوم على إصلاح العقيدة أوّلا والأخلاق ثانيا، وضمن هذا التّوجه يحمل حملة شديدة على الفنّ السّابع[4] فيركّز على الدّور السّلبي فقط للصّورة ومدى تأثيرها في الشباب فهي تدفعه إلى الانحراف، ويكرّس عديد الأمثلة

---

[1] المستاوي محمد صلاح الدّين، حوار مع شاب يبحث عن الحقيقة، 1979

[2] نقرة التّهامي، الحرية في المجتمع الإسلامي ضمن في ضوء القرآن والسّنة ص133 .

[3] نقرة التّهامي، الإسلام والشباب المصدر نفسه ص102 .

[4] نلاحظ أنّ موقف نقرة هذا عرضه في السّعودية سنة 1976 والدّراسة قدّمت ضمن النّدوة العالمية للشباب الإسلامي بالرّياض وليس بالسّعودية صناعة سينمائية أو دار سينما.

الشاذة لذلك متسائلا «من هم الذين يصنعون ويروّجون هذه الأفلام الخطيرة على الأخلاق (...) ثمّ ما هي مخططاتهم وأهدافهم وراء ذلك؟»

ويظلّ نقرة وفيّا لمعاداته للغرب ورغم حثّه الشباب على الإقبال على «العلم والتكنولوجيا» الغربيين فإنّه يدعوهم إلى تجنّب «كلّ ما يبدّد الطّاقات من المخدّرات والمسكرات والفجور والعبث» لكن الأشدّ خطورة في نظره «الردّة الفكرية التي تحمل بذورها وتقود ركابها التّيارات المعاصرة التي تعمل عملها في بعض المجتمعات الإسلامية (...)مثل المادية الطّاغية والقومية المتطرّفة والاشتراكيه الكافرة والعلمانية الملحدة والإباحية الفاجرة» ويلخّص كلّ هذه التّيارات بلهجة الإدانة والتّشنيع ويبرز دور الإسلام في التّصدي لها في مستوى «الأسرة والمدرسة والمجتمع» داعيا إلى محاربتها في مجالات «التّربية والتّعليم والتّثقيف» إلاّ أنّ وسائل المقاومة التي يقترحها تناقض الواقع ولا تقدّر اللحظة التّاريخية وما يخترقها من تحوّلات، إذ من واجب الباحثين الإسلاميين المقاومة «بالعلم والعقل كما قاوم أبو الحسن الأشعري وأبو حامد الغزالي وتقيّ الدّين بن تميمة وأن تؤلّف في ذلك الكتب القيّمة والبحوث الجديدة المتعمّقة بمختلف اللغات» !بل يقترح بناء إيديولوجيا تعبّر عن فلسفة الإسلام رغم مناهضته الصّريحة للفلسفة والإيديولوجيا واعتباره أنّ القرآن والسّنة هما عماد الدّين وأنّ الفلسفة الوضعيّة سبب من أسباب فساد أخلاق الشباب ونبذه للدين «ولما كان بعض الشباب مغرما بالمذاهب الفلسفية والاجتماعية فإنّه لابدّ للدّين من فلسفة لها بناء إيديولوجي نواجه به إيديولوجيات العالم المسلّحة ببراهينها، حتّى ننير السّبيل في وجه هذه الأجيال المسلمة» فكأنّ نقرة تنازل للشباب مكرها ولبّى رغبتهم فسعى إلى استرضائهم بمجرّد تغيير النّعوت والأسماء والحقيقة أنّ للإسلام فلسفة في تصوّر الوجود وفي المعاملات كما أنّ له إيديولوجيا قائمة الذّات تنبني على أسس خاصّة وتحمل رسالة معيّنة ذات أبعاد روحيّة وماديّة فكأنّنا به يدفع أبوابا مفتوحة أو أنّ الحماس دفعه إلى مثل هذه الآراء دون احتياط، وممّا يشدّ الانتباه في سياق هذا الحماس الفياض انتهاؤه إلى نتائج هي أقرب إلى الأماني منها إلى التّوصيات تكشف مجدّدا موقفه من الحضارة الغربية حيث يتردّد بين الانتقائية والتوفيقيّة فيحاكي أعلام الفكر

الإصلاحي في القرن التّاسع عشر «وأملنا أن نرى شبابنا المسلم يعيد أمجاد الفتوة العربية الإسلامية ويؤمن بالمبادئ والمثل التي يبتغيها مجتمعه ويعمل على تحقيقها (...) نراه يستسيغ من الحضارة الحديثة أحسن ما فيها وهي منهجها العلمي التّجريبي والإنتاجي ولا نراه منفعلا بخلفياتها بل مؤثرا فيها بروحه الإسلامي لأنّه هضمها وكيّفها بما يلائم أصالته وشخصيته»

ولم يتناول البشير العريبي موضوع الشباب بنفس العمق بل اكتفي بنقده لأنّه شباب جهل حضارة سلفه. و«عرف ما لغيره من الكبائر والصّغائر أحيانا ثمّ قنع بذلك ولم يبحث عن ماضيه ولا عن قيمه تلك التي عرفها الأغراب ولم يعرفها»[1] وكذلك كان شأن الحبيب المستاوي الذي اكتفي بالتّنبيه إلى ضرورة العناية بالشّباب داعيا إلى تظافر الجهود لتمكينه من تعليم يكتمل فيه «الإعداد الرّوحي والعقلي والمادّي» فضلا عن دور «الشّباب المسلم المهاجر» في نشر الإسلام موصيا الحكومات والهيئات الرّسمية بضرورة مساندته ودعمه»[2].

وكان محمّد صلاح الدّين المستاوي[3] واعيا بضرورة الحوار مع الشّباب فألّف لهذا الغرض كتيّبا يدفع به ما يعانيه الشباب «اليوم [من] شراسة غزو فكري يسعى إلى تشكيكه في دينه وقيمه» ويتنزّل سبب التأليف في إطار المواجهة الحضارية التي طال أمدها وأنطلقت منذ القرن التّاسع عشر بين الشرق والغرب واختلط فيها الغزو الاقتصادي «بالغزو الفكري» فدعاة الإسلام مسؤولون حسب المستاوي أكثر من أيّ وقت مضى على «الوقوف بجانب [الشباب] والسّعي إلى إنقاذه، ممّا يوشك أن يتردّى فيه من شكّ وضياع». ويولي المنهج اهتماما خاصّا في هذا السّياق فيختار أسلوب الحوار والنّقاش بتركيب أسئلة تصدر افتراضا عن الشباب وتعبّر عن حيرتهم، يقوم المؤلّف بالإجابة عنها باستفاضة فتكون فرصة للحوار وبثّ الدّعوة الإسلامية والتّوعية

---

[1] العريبي البشير، الحضارة الاسلامية بين أمسها الزاهر وغدها المأمول ضمن كتاب دراسات إسلامية، 1971 ص39 .

[2] المستاوي الحبيب، من وحي الاسلام ص153

[3] المستاوي محمد صلاح الدّين، حوار مع شاب يبحث عن الحقيقة، مصدر مذكور.

المخطّطة والهادفة إلى معالجة ما يجهله السّائل أو يشكّ في جدواه من تعاليم الإسلام، وغالبا ما يفيض الجواب عن حدود السّؤال فيتحوّل خطاب الدّارس إلى ضرب من الدّفاع الوجداني تتردّد فيه مسألة شمولية الإسلام وعنايته بالدّنيا والآخرة، وتميّزه في نطاق المفاضلة على سائر الأديان لأنّه «يلائم الطّبيعة البشرية وتكوينها البيولوجي»![1]

ويتأكّد تركيب الأسئلة من قبل الدّارس تركيبا قياسيا عندما نلاحظ أنّ كلّ جواب يحمل قضيّة خاصّة بالشباب وتدخل في مجالات اهتماماته كالسّؤال مثلا عن مدى اهتمام الاسلام «بالاقتصاد والسّياسة والسّلم والحرب» فالدّارس ينتهز الفرصة لتعريف خصائص الاقتصاد من وجهة نظر الإسلام بالتّركيز أساسا على تحريم الرّبا؛ فنظرا إلى «وسطيّة» هذا الدّين حرّم الرّبا وأحلّ الزّكاة ومنع الاحتكار ونظّم الإرث و»هذه وغيرها من المبادئ أسس وركائز الاقتصاد الإسلامي، وهو اقتصاد عقائدي لا يمكن أن ينمو ويزدهر إلاّ في ظلّ مجتمع يطبّق الإسلام ويحتكم إلي شريعة السّماء». فالمستاوي أجاب ضمنيا عن أحد الأسئلة المحرجة لعلماء الإسلام ولمؤسّسي الحركات الإسلامية في العصر الحديث ذاك المتعلّق بالاقتصاد وبالبرنامج الاقتصادي للإسلاميّين... فاعتبر الاقتصاد «اعتقاديّا» أو لا يكون من وجهة نظر الإسلام. غير أنّ هذا التّصور يؤدّي حتما إلى رفض فصل الدّين عن الدنيا ويجعل الدّارس مثل غيره من التّقليديين نابذا لسائر القوانين الوضعية المعمول بها في تونس أو في غيرها من البلاد الإسلامية ومعاديا لمجتمع القانون والمؤسّسات. فليس هناك «اقتصاد إسلامي» إلاّ في ظلّ «مجتمع يطبّق الإسلام ويحتكم إلى شريعة السّماء» وهذه دعوة صريحة إلى التّراجع عن اعتماد كلّ ما هو وضعي وتطبيق شريعة السّماء وأحكامها بديلا. وهو لا يخفي انتصاره للتشريع الإسلامي عند مقارنته بالقوانين الوضعية في حدّ السّرقة فالإسلام في رأيه لا يفعل بالسّارق «ما تفعله الشيوعية فتنفيه إلي سبيريا وتغيّبه في السّجون بل يقطع الإسلام يده ويبقى في المجتمع الإسلامي مكرّما مبجّلا، ترعى حقوقه، يبقى درسا لكلّ من تحدّثه نفسه بارتكاب جريمة مماثلة»![2]

---

[1] نفس المصدر ص 7

[2] نفس المصدر ص 44

ويبدو انسجام المستاوي مع الخطّ التّقليدي كليّا في سياق الإجابة عن سؤال حول تخلّف العالم الإسلامي وكيفيّة نهضته ومدى علاقة ذلك بالأخذ عن أروبا، فموقفه لا يكاد يختلف عن موقف روّاد النّهضة في القرن التّاسع عشر إذ يدعو إلى اقتباس «رحيق» التجارب والأفكار الغربية المناسبة للدّين، متجاهلا أنّ ما يدعو إلى «استيراده» من علم وتكنولوجيا وآلات هو نتاج فلسفات وأفكار متسلسلة أفرز مخاضها هذا التّقدم العلمي، ولأنّه لا سبيل إلى فصل الآلة عن الفلسفة التي أنتجتها: «إنّ ما يحتاج إليه المسلمون من أروبا هو العلم التّجريبي المجرّد والتّكنولوجيا العصرية فقط وهذه لا جنس لها فقد كانت في فترة ما يونانيّة ثمّ عربيّة ثمّ هاهي اليوم أوروبيّة (...)لسنا في حاجة إلى استيراد آدابهم وأخلاقهم وفلسفاتهم الإلحادية لأنّ مشاكلهم لا تعنينا من قريب ولا من بعيد»[1].([35]). والظّاهر أنّه يتعمّد وعن وعي طمس بعض الحقائق التي ينطق بها الواقع لتهوين عمق الهوّة الفاصلة بين المسلمين في العصر الحديث من جهة والتّقدم التّكنولوجي الحاصل في الغرب من جهة أخرى. أمّا فصله بين الغرب والمسلمين باعتبار أنّ مشاكلهم لا تعنينا فإنّه فصل مفتعل ولا يستقيم منطقيّا لما بين مختلف أنحاء العالم من تواصل ومن تشابك في المصالح الإقتصادية والسّياسية «فمشاكلهم» تعنينا بنفس درجة الاهتمام التي يولونها «لمشاكلنا» إن لم تكن بعض «مشاكلنا» من صنعهم ولحماية مصالحهم. والثّابت أنّ للمستاوي موقفا خاصّا من الغرب يحاول بثّه في الشّباب المسلم. يقوم على النّفور والمعاداة وهو موقف أغلب الإسلاميين في العصر الحديث من الأفغاني إلى المودودي، لذلك يساهم من جهته في وصف الغرب بأبشع الصّفات والنّعوت ليبرز الموقف الوسطي للإسلام لأنّه يقوم على «الملاءمة للفطرة البشرية». وتستبدّ فكرة الوسطية بالدّارس إلى حدّ لافت للنّظر فهو إذ يرفض في الغرب «اللاّإنسانية والإباحية والاحتكار» ولا يبدي الرضى عن الشرق أيضا حيث «الاستبداد والضّغط والحرمان» فإنه يسلّم بأنّ «الإسلام في حلّ» من الطرفين، بل فيه حلّ أزمة المجتمع المعاصر: «الإسلام وحده هو الذي به نستطيع تجنّب هذا المصير أو ذاك، في

---

[1] نفس المصدر ص17

مبادئه تكمن سعادتنا وراحتنا» ولا يكتفي بالإسلام حلاً لمشاكل المجتمع الإسلامي المعاصر فقط وإنّما يقترحه حلاً للبشرية قاطبة، فيتجاوز النّصائح المبوّبة المنمّطة للشباب المسلم إلى خطاب عاطفي يطغى عليه تفاؤل قد يكون راجعا إلى لحظة الكتابة في تونس وفي العالم الإسلامي على إثر نجاح ثورة إيران الإسلامية مباشرة : «لسنا وحدنا في حاجة إلى الإسلام ومبادئه السّمحة، إنّ البشرية كلّها تنتظر ذلك اليوم الذي ستشرق فيه أنوار الإسلام وتعلو راية لا إله إلاّ اللّه محمّد رسـول اللّه خفـاقة، وأظـنّ أنّ ذلك اليـوم أصبح قريبا فكلّ الدّلائل تنبئ بقربه»[1]

ولئن كان المستاوي وفيّا للخطّ التّقليدي في توجّهه إلى الشباب المسلم لإصلاحه وتبديد حيرته من خلال الحوار والنّقاش فإنّه لم يحد عن خطّ الإسلاميّين المعاصرين سواء في طبيعة الأفكار كالدّعوة إلى العمل بالتّشريع الإسلامي وتطبيقه بدل القوانين الوضعيّة وكمعاداة الغرب «الملحد» و»المادّي» و»الشيوعي» أو في مجال اعتماد المصطلح والمفهوم أيضا فهو يلتقي مع المودودي وسيد قطب ومحمّد الغزالي في دلالة مصطلح الجاهليّة: «إنّ جاهليّتنا لا تقلّ عن جاهليّتهم [الجاهلية الفعلية] إن لم نقل إنّها أشرس، لأنّ كفر النّاس اليوم معقّد وانحرافهم معقّد».

اكتفي الدّارسون الإسلاميون التّقليديون في تونس عند دراسة الواقع والخوض في أزمة المجتمع الإسلامي وحلولها ببعض الدّراسات أو المقالات في المجلات أو بمناسبة ندوات خاصّة، وتميّز من بينهم محمد الطاهر ابن عاشور بمشروع تقليدي متكامل بعنوان «أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام» وكذلك محمد الهادي زيّان[2] الذي طرح بدوره أعراض الأزمة بوصفها ونقدها في عديد المستويات وفق ما نادى به التّشريع الإسلامي، وكان هدفه المعلن إعادة «بناء الشخصية الإسلامية» متّخذا التّدرج في عرض الأفكار والتّسلسل المنطقي منهجا يفضي به بعد الأمثلة والقياس إلى الاستنتاج والحكم، فلا سبيل إلى تصوّر كيان بلا شخصية «ولا شخصيّة بغير إسلام»

---

[1] نفس المصدر ص61

[2] زيان محمد الهادي : من أجل بناء الشخصية الاسلامية، 1984

بل يحلّل مفهوم الشخصية ويبني الشخصية الإسلامية على مقوّمات أساسية أهمّها المحتوى الإيماني والمعرفة العلمية والحركة الوظيفيّة الدّائبة والرّجولة الإسلامية والقيادة العامّة واللغة والوطن، وهي مقوّمات تنطلق من العقيدة إلى السّلوك لتستقرّ في النّهاية عند القيادة، قيادة النّفس وقيادة المجموعة. إلاّ أنّه في تحديد دور الإنسان في الوجود وفي علاقته باللّه، يذهب إلى أنّ ما وضعه اللّه ثابت لا يتغيّر لأنّ اللّه اتقن كلّ شيء، في حين أنّ ما صنعه الإنسان «بإملاء الهوى والشيطان» - ولمعارضة «ثوابت الرّحمن» فاسد. فما وضعه اللّه للإنسان من منهج في الحياة «وهو منهج نهائي وثابت لأنّ مكوّناته قوانين، وخلق الإنسان يتّبع المنهج الذي يختاره أي هو حرّ في الاستجابة أو الإعراض، لكنّ هذه الحريّة ذات تبعات، ولعلّ أزمة المسلمين تعود في نظره إلى الزّيادة أو التنقيص في القوانين المؤسّسة للشخصية الإسلامية، وهي مكوّنات تندرج لكمالها تحت حكم الآية: «**اليوم أكملت لكم دينكم**»[1] فالمسلمون اليوم «أنقصوا من منهج اللّه تعالى إقامة الحدّ على السّارق، مدّعين أنّ قطع يده جريمة أفظع من جريمة السّرقة واضعين وراء ظهورهم قانون ربّهم (...)زاعمين أنّ عقولهم التي وهبها لهم اللّه قد اكتشفت من الحكم ما غاب عن اللّه واهب تلك العقول» وكذلك الشأن في جريمة الزّنى إذ «أنقص المسلمون» حدّه، فإذا «عواصم ومدن البلاد الإسلامية أصبحت مواخير لفسّاق العالم» والأمثلة الشاهدة على «مأساة الانهيار» أو «الوجود العدمي» للعالم الإسلامي كثيرة في رأيه. فالحلّ يتمثّل في التّمسك إذن بالمضامين الإسلامية، لأنّ من يروّج لمضامين غير إسلامية يكون «أفّاكا ضالاّ مضلاّ» ولا يستثني من هذا النّوع من ينعتهم بأعداء الإسلام من «المبشّرين والمستشرقين» فلا بدّ من مقاطعتهم دون أن «ننابذ العلم والتكنولوجيا وإنّما (...) نقبل عليهما ونحن مسلمون، فنجمع بين إسلامنا للّه وحده والأخذ بأسباب الرخاء والقوّة التي صنعها اللّه وحده وبذلك نجمع بين الأطيبين، ونعيد بناء خير أمّة أخرجت للنّاس»[2] فالدّارس يدعو فضلا عن إلغاء القوانين الوضعية وإعادة الاعتبار إلى التّشريع الإسلامي وأحكامه في المجتمع إلى

---

[1] المائدة، 3 / V

[2] زيان محمد الهادي : من أجل بناء الشخصية الاسلامية، ص 34

الجمع بين «الأطيبين» بالتّوفيق بين العلم والإيمان «إذ لا يصحّ ولا يكمل (كذا) الإيمان والإسلام إلاّ بالمعرفة العلمية ومن هنا جاءت فريضة العلم» فالشعوب الإسلامية «المفككة» والممزّقة تردد «مع اليهودي «دوركايم» قوله: إذا أردنا أن نكون علماء فعلينا أن نحيا حياة العلم» وتعمّده ذكر ديانة الفيلسوف من قبيل الهجاء والاستنقاص. وهو يتّخذ إثارة هذا الموضوع مدخلا لمعالجة ما بين الواقع والنظريات من فجوة، فعلى إيمان «الشعوب الإسلامية» بجدوى العلم وعلاقته بالحياة، تصرّ هذه الشعوب على إبقاء «التّربية الإسلامية» في المستوى النظري المجرّد، معزولة عن الحياة فلو «تتبعنا مظاهر الحياة العلمية لوجدناها تتناقض مع كلّ ما يقدّم داخل المدارس والمعاهد، ممّا يسمّى تربية إسلامية». [1] ولا يتراجع في تحميل المسؤولين السّياسيين تبعات تردّي «الأمّة الإسلامية اليوم» في «ضبابيّة وقشرية الإسلام وسطحية المعرفة وضحالة المعارف»، فـــ «أمراء الشعوب المسلمة وأنظمة الحكم القائمة هي المسؤولة عن مسألة ضياع العقيدة وانهيار المنهج التّشريعي في قلوب وعقول النّاس (كذا) وانعكاس ذلك كلّه على السّلوك». ويحمّل الشعوب أيضا – ولكن بدرجة أقلّ - جزءا من المسؤولية «ذلك أنّ أمانة الرّسالة يتحمّلها الجميع» ولا يكتفي بتحديد المسؤوليات بل يقترح حلاّ ينعته «بثورة إيمانية بيضاء» تؤدّي إلى إصلاح شامل يتبنّى إقامة الشرائع وتنفيذ الحدود ويبني «نظاما تربويّا تعليميّا أصيلا» لأنّ الفساد شامل والخطر محدق بالمسلمين فـــ «ألغام البدع» كلباس المرأة العصرية المناقض لما أمر به القرآن و«حرائق التفريغ» مثل التّعامل بالرّبا أو «تزييف الوظائف» بتطوير «منهجيّة النّفاق في محاربة الإسلام» كلّها أخطار تتأكّد عند اختلاط «القيم» واختفاء «معالم الطريق» [2] وراء حجب الضّباب والقتام، فتجد الجميع يدّعون محبّة الإسلام والتّعلق به والدفاع عنه «والتّضحية من أجله». ولم يسلم من هذه الصّورة المتشائمة حتّى المثقّفون في نظر الدّارس فيعتبرهم عند تحليل مفهوم القيادة والتّبعية منبهرين بإيديولوجيات «العلمانيين والوجوديين والاشتراكيين وغيرها ممّا طلع به فكر الغرب المريض على أبناء الشرق

---

[1] نفس المصدر ص115

[2] عنوان لكتاب من كتب سيد قطب، معالم في الطريق، ط11 /1987

المحطّمين». [1] أمّا عامّة المسلمين فهم تابعون تبعيّة استسلام وخضوع وخوف يمشون وراء القيادات «كقطعان الماشية مدفوعة بعصا الخوف أو الطّمـــــع أو المحبّة العمياء للقادة الظّالمين» وتحتدّ لهجة النّقد عنده إلى حدّ يقول فيه: «فتجد القائد يتحكّم في الرّقاب بشريعة الغاب أو بالشريعة التي شوّهها أهل الكتاب، فيسام النّاس سوء العذاب ولا يقدرون على اعتراض أو تعقيب خوفا من بطش أو طمعا في عطاء». ويبقى التّساؤل قائما بخصوص هذا النّوع من الخطاب وبمثّل هذه الحدّة في تونس في بداية الثمانينات، فهو أقرب إلى خطاب الإسلامويين منه إلى التّقليديين وإن كانت منطلقاته تقليديّة في جذورها، وتحليله لطبيعة العلاقة بين «العبيد» التّابعين و«المتبوعين» وهي تقوم على «الانتفاعية» لضمان المصالح يؤكد ذلك استنادا إلى أدلّة من الواقع إذ «ترى الشعب يسبّح اليوم بحمد هذا النّظام الحاكم، ثمّ بعد غد حين تدور عليه الدّوائر يكون أوّل اللاّعنين له»[2](43)ولا شكّ في ميل زيّان إلى مقولات التّيارات الإسلاموية الحديثة بحكم ترديده لنفس مفهومهم «للتّحرك القيادي» لكلّ مسلم على نفس ما كان حسن البنّا (ت 1948) يتصوّره في إصلاح الأمّة بدءا من الفرد، ودون أن يصرّح بذلك، فكلّ مسلم يقود «نفسه وأهله ومحيطه القريب وولايته أو دولته وأمّته والإنسانية جمعاء» كما يعتمد نفس مفاهيم المودودي(ت1973) «فالحاكمية» في نظر المـــاديين «ليست للّه وإنّما للعـــقل» ولذلـــــك لا يقف عندهم «طويلا لأنّ نظريّتهم الماكرة مردودة بما في باطنها من تناقض يكتشفه عقل المؤمن بيسر»[3]

وإذا كان تشخيص الدّارس لأزمة المجتمع الإسلامي يكتسي صبغة التّعميم أحيانا فإنّ نقده لبعض المظاهر المحدّدة وبانتقاء أمثلة خاصّة من الواقع التّونسي تجعله طرفا معارضا لمجريات السّياسة وانعكاساتها الاجتماعية، ويبدو اعتراضه على المشروع البورقيبي بخصوص حرية المرأة واضحا، إذ يسخر من «الاختلاط» وما يقود إليه حسب زعم الداعين إليه من «سموّ بمستوى الانتاج والانتاجية» أو ما يحقّقه

---

[1] زيان محمد الهادي، من أجل بناء الشخصية الإسلامية ص167 .

[2] نفس المصدر ص.170

[3] نفس المصدر ص206 .

للمرأة من «كرامة» ومساواة بالرّجل، فهم «وضعوا شريعة اللّه وراء ظهورهم، فأخرجوا المرأة من إطارها الإسلامي الإيماني وعلمنوها ظاهرا وباطنا، فتبرّجت حدّ الفجور، واختلطت بالرّجل إلى حدّ المعاشرة الجنسية، وغزت كلّ الميادين، إلى حدّ الاشتغال بمهمة بيع جسدها في أماكن معدّة لذلك ومحروسةٍ برجال الأمن، ومنظّمة طبق قوانين حكوميّة كأيّة مهنة من المهن الشّرعية»[1]. ويمضي على هذا النّحو في تفنيد كلّ أسس تحرير المرأة ومساهمتها في الدّورة الاقتصادية وإبراز تهافتها وإن كان لا يعترض على إمكانية مساهمتها في كلّ ميادين الحياة الاقتصادية لكن حسب شروط إسلامية وداخل «حصن الصّيانة الوقائية» فلا «اختلاط ولا تبرّج ولا خلوة بأجنبيّة ولا نظرات شهوانية ولا كلمات رقيقة حتّى لا يطمع الذي في قلبه مرض».

وقد جرّه الخوض في المسألة النّسائية إلى الالتفات إلى «العلمانيين المعاصرين» لتحديد علاقته بهم وهو ينطق في هذا السّياق باسم الجماعة، فالعلمانيون يعتبرون الدّارس ومن كان في صفّه صاحب «فكر سلفي رجعي متحفيّ» بل إنّ «المتمسّكين» بأحكام الشريعة الإسلامية «كما وردت في كتاب اللّه وسنّة رسوله ناس متعصّبون متنطّعون متطرّفون يجب مقاومتهم والضّرب على أيديهم»[2] مع إضافة صفة «البغيض» إلى التّعصب وينسبون كلّ ذلك إلى الدّين فتصبح الحملات تحت شعار «التّعصب الدّيني البغيض»، وهذا النّفس الجدالي الذي يبديه الدّارس يعكس في الحقيقة ما كان يسود السّاحة التّونسية من صراع خفيّ ومعلن بين الإسلامويين من جهة واليسار من جهة ثانية في بداية الثمانينات، على هامش إصلاح المجتمع والخروج به من واقعه المتردّي بل ممّا يؤكّد موقع الدّارس من «أعداء المسلمين» سعيه إلى هدم أبرز مقولاتهم في تحديد العلاقة بالآخر سواء كان من أتباع غير الإسلام من الدّيانات أو من كان مسلما تونسيّا فهو يرى أنّ «التّفتح» و»التّسامح» بابان «للهدم والتّخريب»، بل كلمتا حقّ أريد بهما باطل، فالتّفتح في «المجال العقائدي ممنوع منعا كليّا» بل «لا تفتّح في الإسلام على العلمانية ولا على الشيوعية ولا على الوجودية ولا على أيّ عقيدة

---

[1] نفس المصدر ص215 .

[2] نفس المصدر ص216 .

أو أيّ اتّجاه من العقائد والاتجاهات غير الإسلاميّة»[1] وإن كان تفتح المسلمين على حضارات العالم مقبولا وفق «منهج اللّه»، قاد إلى القوّة والعزّة، دون أن يسلموا من «الأثر العلماني» لذلك التّفتح مجسّما في نشر حبّ السّلطة منذ المرحلة الأمويّة وتعميم البذخ والغناء والخمر في الحكم العبّاسي، وكانت تبعات التّفتح في العصر الحديث جسيمة لأنّ «علم النّفس التربوي الذي أفرزه الفكر الغربي، قادهم إلى تفتّحهم على زرع سرطان «التّربية الجنسية» في معاهدهم، يعني أنّهم أرادوا «تنظيم الفجور وتقنينه وعلمنته» والظّاهر أن التّشاؤم كان طاغيا على مواقف زيّان والانفعال كان شديدا إذ ما علاقة علم النّفس التّربوي Psychopédagogie بالتّربية الجنسية L'éducation sexuelle مثلا؟ كما أنّه لا يشكّ لحظة في أنّ تفتّح المسلمين المعاصرين على الجانب المادّي من الحضارة الغربية هو الذي جعل «الإسلام غريبا على المسلمين في بلاد المسلمين، لأنّه أجبر على الدّخول إلى متحف التّاريخ بحجّة التّطور والمعاصرة واللّحاق بركب الحضارة».

أمّا موقفه من التّسامح فلا يقلّ تشدّدا عن موقفه السّالف من التّفتح فهو يميّز بين التّسامح مطلقا والتّسامح المحظور الذي يتجاوز حدود الشريعة فلا يجوز لمن «يسمّى عند النّاس حاكما» أن يتنازل عن جزء من «أرض البلاد أو مالها أو عقيدتها» فتلك «خيانة» لأنّه تصرّف في ما لا يملك، ومن وجوه التّسامح المرفوض أيضا كسب نفع مادّي عن طريق «حقّ لا يملكه» والمثال الذي يجسّم به هذه الحالة ينتقيه من الواقع ولا يعمد إلى تقيّة تذكر عند عرضه، بل يسجّله في صيغة إدانة مستغربا عدم التّصدي له: «كأن يعقد صفقة شراء تجارية باسم الدّولة وبسعر أعلى من الأسعار المنافسة له، مقابل نسبة مئوية من الصّفقة تودع في حسابه البنكي المفتوح بأحد بنوك سويسرا مثلا. وهذا النّوع من الخيانة أصبح شائعا معروفا بين النّاس، والغريب هو أن يوجد إنسان الآن يرفضه».[2]

---

[1] نفس المصدر ص224 .

[2] نفس المصدر ص245 .

ومثلما أنّه لا تفتّح في العقائد فإنّه لا تسامح أيضا في الحدود بدعوى «الشّفقة والرّحمة» فالتّسامح الدّيني فيه أنماط مرخّص فيها، ولئن أباح الإسلام معاملة «أهل الذّمة من اليهود والنّصارى بالبرّ والعدل» فإنّ التّسامح مطلقا مع اليهود والنّصارى على أساس المودّة والنّصر والوفاق محظور وهو ما يسمّى «في عصرنا بالتّحالف وعقد اتفاقيات الصّداقة» بل يعود زيّان إلى النصّ يستمد منه واقعا صارما بحيث «لا يسمح لغير المسلمين الذين يعيشون في ديار الإسلام أن تتبرّج نساؤهم ولا أن يجاهر بشرب الخمر ولا بأكل لحم الخنزير ولا أن يتعاملوا بالرّبا ولا يسمح لهم بالتّجاهر بأيّ شيء حرّمه الإسلام» وكأنّه يجهل على الأقلّ دور السّياحة في اقتصاد دول العالم الإسلامي الفقيرة وفي اقتصاد تونس بالخصوص وما يرافق السّياحة من مظاهر واقعية تتعارض كليّا مع شروط النصّ ومحدّداته للتّسامح. ويجتهد الدّارس في تفريع مجالات التّسامح المحظور كاعتناق عقائد الإلحاد و«الإيديولوجيات الكافرة» في أوساط الشباب «عن طريق تدريسها لهم من طرف أساتذة ملحدين» تحت «شعار تحرير الشباب من الضّغوط العقدية (...) لينشأ حرّا قادرا على صنع المعجزات. وفعلا فإنّ هذا الجيل المشوّه استطاع أن يبهر العالم بصنع معجزات التّخريب والفساد» وعلى ضوء مثل هذه الإدانات وهذا التّشاؤم ينتهي إلى أنّ ما يعانيه المسلمون هو «عقاب إنذاري» ومن أدلّته ظهور الفساد في البرّ والبحر وتسلّط المسلمين على بعضهم واحتكام التّمزق في صفوفهم، وهو موقف يشترك فيه عديد الإسلاميين قديما وحديثا، يعود إلى مفهوم «العقاب الإلهي» المسلّط على المنحرفين أو الكفرة.[1] ولا سبيل إلى التّدارك إلاّ «بالانتشار القيادي وهو نفس حلّ حسن البنّا كما أسلفنا، لإعادة بناء المجتمع الإسلامي السّليم. وفي ظلّ رفض الحدود المفتعلة لأنّ «وطن المسلم هو عقيدته لا وطن جسمه» لا بدّ من أن يؤدّي ضغط العلماء والمفكّرين المسلمين «ممّن لم تشملهم دائرة الاحتواء» -على أنظمة الحكم القائمة في البلاد الإسلامية إلى تغيير «الأنظمة التّربوية وتبدّل البرامج والمناهج والتّوجهات» ويتغيّر بذلك «وجه الحياة ويحكم الإسلام من جديد في أرض المسلمين» بل يعاد حسب زعمه تأسيس «وطن إسلامي أكبر تحكمه شريعة

[1] - A.Comte, La science sociale, 1972, op.cit, p. 219

اللّه» وهذا أقصى ما يطمح إليه صاحب الدّراسة، فتغيير المجتمع وإصلاحه ليس كافيا وإنّما لا بدّ من تأسيس وطن إسلامي شامل تطبّق فيه الشّريعة الإسلامية وهذا يعني إزالة ما هو موجود من مجتمعات ورفض كلّ القوانين الوضعيّة وكلّ المؤسّسات القائمة، وإذا كان النّقد المباشر وإدانة الواقع «المنحرف» من أبرز خصائص خطاب زيان فإنّه يتحوّل أحيانا بفعل الحماس إلى داعية إسلامي يوجّه الخطاب للمسلمين مباشرة في شكل بيان يحمل توصيات وتحذيرات تشبه وصايا حسن البنّا في بعض كتاباته[1] : «فالتزامك أيّها المسلم بالإمساك عن النّفخ في بوق العصبيات عمل عظيم، فلا تقل أنا تونسيّ أو أنا مصري ولا تفخر بتونسيتك ولا بمصريتك، وإنّما قل أنا مسلم من تونس، ولا تقدّم لأطفالك إن كنت مربيّا قصائد الشعر التي تؤجّج نار العصبيّة الجاهلية وأسع إلى اختيار ما يخدم غاية الوحدة الإسلامية والوطن الإسلامي»[2] غير أنّ مثل هذا التّوجه لا يبلغ أقصاه لأنّ الدّارس على وعي بانعدام وجود المسلمين «أمّة» الآن وهو على وعي كذلك بانعدام تطبيق الإسلام بينهم في آن، ولذلك فإنّ الطّموح إلى تغيير الواقع وبناء «الشخصية الإسلامية» لن يتحقّق «إلاّ إذا تحقّقت سيادة الشريعة فوق الأرض» وهذا الأمل لن يتحقق فعلا إلاّ إذا تمّ «الإنقلاب الإسلامي» على حدّ عبارة المودودي[3] وهو ما طالب به الدّارس على امتداد عمله دون الإشارة إلى المودودي - ولا يسلم هذا الهدف من عراقيل داخلية وخارجية يطنب الدّارس في تعدادها ولذلك يساهم من جهته بضبط أسس «لخطّة عمل ناجحة» أهمّها: المحبّة وإرادة الخير للجميع وتمحيص العمل للّه وحده والتّركيز على التّأليف بين القلوب، وهذه الأسس النّفسية الأخلاقية النّابعة من الدّين هي مقدّمة لأسس أخرى ذات وجه تطبيقي مثل: استقطاب القاعدة الشّعبية «التي تمثّل القوّة الضّاربة في كلّ الأمم» والسّعي إلى التّقليل من الفئات المناوئة داخل الوطن وتجنّب الانقسامات والابتعاد عن التّطرف

---

[1] البنّا حسن، الوصايا العشر،1979 .

[2] زيان محمد الهادي، من أجل بناء الشخصية الإسلامية ص269 .

[3] المودودي أبو الأعلى منهاج الإنقلاب الإسلامي، 1981 ألّفه سنة(1940)

والغلوّ، والوقوف عند هذا الأساس هام فبه ينفي عن برنامجه الإصلاحي صفات «التّطرف والغلوّ» وهي ما نعتت به أغلب الحركات الإسلاموية الحديثة والمعاصرة من قبل نظم الحكم، عندما اختارت حشد الجماهير وتجييشها للتّظاهر في الشوارع أو دفعها إلى ممارسة أشكال متنوّعة من العنف المسلّح ضدّ المؤسّسات أو الأفراد الممثّلين للنّظم السياسية القائمة. ووعيا من الدّارس بالظّروف العامّة المحيطة بكلّ حركة «إصلاحية» يعتبر أنّ من أسس برنامجه قبول التّحول المرحلي والتّغيير التدريجي والصّبر الذي لا ينفد فضلا عن ضرورة توفّر خصال شخصيّة في الدّاعين إلى التّغيير والتدارك لعلّ أهمّها «الاستعداد بالتّضحية بكلّ شيء في سبيل اللّه».

وإذا كانت التّوصيات السّالفة هي أسس تغيير الواقع وبناء الشخصية الإسلامية واستعادة الوضع السّليم للمجتمع الإسلامي فإنّ جملة من الأركان المنهجية - على حدّ عبارة الدّارس - ينبغي توفرّها، وهي في الأصل تخطيط لكيفيّة عمل الدّعوة الإسلامية في العصر الحديث، لأنّ الركن الأوّل يلتفت إلى «تنشيط الدّعوة الى الإسلام الحقّ خارج حدود الوطن الإسلامي» على نحو الفتوحات قديما، تكون وظيفتها تبشيريّة، أمّا في الدّاخل فإنّ أبرز «ركن منهجي» يتمثّل في «الامساك عن الدخول في دوامة عنف مع فئات المعارضة المحليّة» وإلحاح الدّارس على اجتناب العنف يتكرّر في غير ما موضع من الدّراسة إذ يوصي «المسلمين الصّادقين» باجتنابه خاصّة وأنّ أعداء الإسلام يحاولون «إقناعنا بأنّه هـو الحلّ الوحيد الذي يعجّل بتحقيق صبواتنا». أمّا سائر الأركـان فتجمع على الدّعـوة الفردية والدّعوة بالأفعال قبل الأقوال و«الدّعوة بإقامة المشـاريع التي تخدم الأمّة وتنفع النّاس» مثل تشغيل العاطلين ومعالجة المرضى المحتاجين. ويبدو أنّ تشاؤم زيّان وتبرّمه بالواقع على امتداد الدّراسة لما رصده في المجتمع الإسلامي من مواقع وهن وعلامات اضمحلال للشخصية الإسلامية لم يلبث أن تحـوّل إلى ضرب من التفاؤل في آخـر الأمـر، بسبب ما أخذ يظهر في الواقع من مؤشـرات دالّة على إمـكانية التّدارك وتعـديل الأوضاع لحظة كتابة الدّراسة. فالدّارس في هذا المستوى أصبح يرى «دلائل كثيرة تبشّر بقرب انبلاج فجر هذا اليوم المرتقب» لعلّ أهمّها إقبال الغربيين

والشرقيين «من ذوي المستويات الثقافية والعلمية الرفيعة» على الإسلام واقتران ذلك بتهافت «الإيديولوجيات المستوردة» وعجزها عن إصلاح واقع المسلمين وهو ما يدعو إلى إعادة النّظر في الاختيارات فيكون الإسلام بديلا مناسبا، خاصّة وأنّ «التّحولات الفكرية التي بدأت تتبلور في عموم المجتمعات الإسلامية لم تجد لها متّسعا يحتضن عظمة آمالها وجلال تطلّعاتها إلا الإسلام»

ومثل هذه النّزعة التّفاؤلية يشترك فيها عديد الدّارسين الإسلاميين التّونسيين في مطلع الثمانينات مثل الحبيب المستاوي والتّهامي نقرة، لاقترانها كما سلف أن لاحظنا بما كان يهيمن على السّاحة الثقافية - الاجتماعية من انتشار لدعوة الاتجاه الإسلامي وتسامح وزارة محمّد مزالي معها في البداية ومغازلتها لبعض رموز الاتّجاه في سياق التّصدي لليسار من جهة والتّقارب مع الشّرق في السّياسة الخارجية من جهة ثانية، فكان حرص التّوجهات السّياسية في تونس آنذاك على التّعريب وإعادة الاعتبار إلى القيم الإسلامية - الاخلاقية واضحا سواء في مستوى الإعلام أو في الاختيارات التّربوية. وضمن هذه التّوجهات يمكن تنزيل دراسة محمد الهادي زيّان بما تضمّنته من نقد مباشر لمؤسّسات الدّولة واختياراتها الكبرى، غير أنّ الكتاب وإن تصدّى لنقد الواقع فإنّه أنتج واقعا نصّيا مثاليّا هدف في أقصى غاياته إلى بلوغ النّزوع الإحيائي الذي اتّصفت به جلّ دراسات التّونسيين التقليديين، فإذا به يرفض الواقع القائم وينشد إحياء واقع المسلمين الزّاهي مع إقحام بعض التّعديلات عليه اقتضتها سنّة التّطور.

ومن الدّراسات الإسلاميّة الرّسمية التي تصدّت للواقع ما كان على اتّصال وثيق بمقتضيات اللحظة التّاريخية وضغط الظروف المباشرة في تونس أو ما جاورها من الأقطار الإسلامية، فعند اشتداد حركة الاتجاه الإسلامي برز سنة 1979 صوت ينادي المجتمعات الاسلامية إلى ضرورة «مراجعة أوضاعها الاجتماعية والدينيّة معا، مراجعة ينبغي أن تكون هادئة، منظّمة، لخلق مناخ روحي يتناسق والتّطور الفكري والرقي الاجتماعي والازدهار الاقتصادي»[1] وقد نزّل المسألة الحضارية التي يحلّل في

---

[1] القليبي الشاذلي، من قضايا الدّين، والعصر ص115 .

سياق كيفية المواءمة بين الدّين والعصر ولاحظ عودة المقدّس بشدّة دون الوقوف عند أسبابها الموضوعيّة، موجّها خطابه في الأغلب إلى الشباب، إذ يدعو إلى جعل الدّين في «قلب اهتمامات الشباب» دون عزله عن «الاعتناء بنبضات الفكر الحيّ»[1] ويحمّل العلماء مسؤولية «الاجتهاد» وهي «أمانة ثقيلة، عليهم أن يبلّغوها بأيّ الطّرق الممكنة» بل إنّ المحافظة على الدّين من التّلاشي تقتضي «تعمير نفوس من الشباب أصابها الخواء الرّوحي وتوشك العقائد أن تعصف بها عصفا» وهو يقصد بالعقائد خاصّة «العلمنة» و»الماركسية» و»أثر كلّ منهما في المعتقد والمساهمة في الفراغ العقائدي عند المسلمين» وهو بهذا الرأي يكرّر موقف التّقليديين من المفهومين المذكورين وإن أبدى في سياق آخر بعض الأفكار الطريفة مثل تأكيد أنّ «حقيقة الاسلام الدّائمة هي التّطور، فلا يمكن التّقيد فيه بنموذج، ولو سئلت عن جوهر تعاليم الإسلام لما تردّدت في الإجابة: إنّما هو الاجتهاد»[2] فكيف يخشى على المسلمين الفراغ العقائدي من جرّاء العلمنة أو الماركسية ما دام الاجتهاد أفضل وسيلة عندهم لمواكبة التّطور؟ ولقد تواترت مقولة الاجتهاد وإعمال العقل كثيرا في نصّه وهي ذات المقولات المبثوثة في الخطاب السياسي الرّسمي عند تعامله مع الاسلام على امتداد الحكم البورقيبي (1956 - 1987) لكن التجاوز الذي حقّقه القليبي بالنّسبة إلى غيره انتباهه إلى ضرورة ربط «عمليّة فهم الاسلام، بالمحيط «الثقافي والفكري السّائد في مجتمعاتنا المعاصرة، ولا يمكن الاقتصار في معالجة مشاكل العصر على أدوات أعدّت منذ قرون طويلة وفي أوضاع فكرية واجتماعية مغايرة للأوضاع التي نعيشها اليوم»[3] فهو أدرك بوضوح العلاقة بين النصّ والواقع المتحوّل باستمرار، بل يفسّر «الأزمة التي انتابت الشباب الباحث عن أصالة وبعضه عن معتقد» بفقدان الصّلة العضوية بين «التّفكير الدّيني والفكر المعاصر»[4] أي المعادلة بين الدّين وعلوم العصر أو ما يسمّيه في سياق

---

[1] ن م ص20 .

[2] ن م ص25

[3] ن م ص26 .

[4] ن م ص93 .

آخر بالجمع «بين تنمية الذّات والنّهوض بأوضاع المجتمع» [1] وسبيل ذلك في رأيه كلّ ما يتّصل بالنّظريات، اجتهاد متواصل مع طلب دائب للعلم، وهـو في خصوص الأخلاق : اعتدال وقوام ؛ وفيما يرجع إلى العلاقات الاجتماعية، فالتّضامن والتّراحم بين المسلمين، والنّاس عامّة» فهذا إذن بيان تربية النّشء وأسلوب تنظيم شؤون المجتمع لتحقيق مفهوم التّوازن والاستقرار، وهو ما سينعت لاحقا أي بعد سنة 1987 بتونس بالوسطيّة والاعتدال...

وإذا كانت القضيّة الجوهرية بل المصيرية في نظره تتعلّق «بكيفية الملاءمة بين القيم الاسلامية ومقتضيات العصر» [2] فلعلّ من وسائل تحقيقها عمليا عقد مؤتمر إسلامي «قد آن الأوان لإعداد العدّة لمؤتمر إسلامي، يضمّ إلى جانب فقهاء الدّين، ثلّة من رجال الفكر والسّياسة وعلماء الاقتصاد والاجتماع وذلك لضبط منوال إسلامي للتّنمية لا يتقيّد بالنّماذج الغربيّة أو الشرقية الغالبة اليوم على بلاد العالم الثالث - بل يستنبط من واقع شعوبنا وتالد روحها مواقف وطرائق يمكن لسائر المجتمعات الإسلامية أن تحتذيها بتصرّف وآجتهاد لتحقيق التّطور الاجتماعي والازدهار الاقتصادي دون ماطمس لتقاليدها الروحية ولا إغضاء من قيمها الأخلاقية ولا تنكّر للمحيط الثقافي والحضاري الذي يكتنف شعوبنا» [3] لكن مثل هذه المؤتمرات سواء المتخيّلة منذ عبد الرحمان الكواكبي وأمّ القرى إلى عديد الندوات والملتقيات ولقاءات القمّة في الواقع لم تحقّق الأهداف التي تدعو إليها عادة، بل تعمّقت الخلافات بين المجتمعات الاسلامية في علاقتها ببعضها بعضا وفي علاقتها كذلك بالعصر ومقتضياته بحكم أنّ «واقع شعوبها» ليس منفصلا عن مصالح الدّول الكبرى ومخطّطاتها، وسياسات هذه المجتمعات ومواقف حكّامها رهينة السّياسة العالمية سواء في عهد القطبين أو في ظلّ النّظام العالمي الجديد وحيد القطب، وليس من شكّ في أنّ

---

[1] ن م ص35 .

[2] ن م ص93 .

[3] ن م ص100 .

في عهد القطبين أو في ظلّ النّظام العالمي الجديد وحيد القطب، وليس من شكّ في أنّ الدّارس على وعي بمثل هذه الحقائق لكنّه يفضّل لمقتضيات سياسيّة بصفته وزيرا ترويج مثل هذا الخطاب الاستهلاكي العام دون التّجذر في أصول الموضوع وإيلائه ما يستحقّ من تحليل معمّق. ومن أدلة غلبة النّفس السّياسي على التّحليل العلمي الذي تقتضيه فعلا الدّراسة الحضارية تلوين مقتضيات الظّرف ذلك أنّه حين ساهم في مؤتمر الإعداد للاحتفالات بالقرن الخامس عشر الهجري بمكّة سنة1979 م /1399 هـ نفى أن تكون أزمة المجتمعات الاسلامية «أزمة معتقد بقدر ما هي أزمة قيم، ناشئة عن التّخلي عن القيم الحضارية والفكرية والاخلاقية التي هي أركان دار الإسلام، وذلك بسبب الاحتكاك بأنماط حضارية أجنبيّة توهّمنا أنّها أكثر نجاعة في إسعاد الإنسان والنّهوض بالشعوب». [1]

إنّ الخطاب السّالف أنموذج لتعامل الدّارس بحكم تكوينه العلمي من جهة ورجل السّياسة بحكم منصبه من جهة ثانية مع الإسلام من زاوية نظر تنحو منحى الدّراسة الحضارية إذ دعا خاصّة إلى ربط المسألة الدّينية بمحيطها الاجتماعي والثّقافي وتوظيف شتّى العلوم الإنسانية لفهمها والتّعامل معها خلافا لأنموذج آخر [2] هدفه توجيه رسالة تاريخيّة خاصّة، أي في بداية الثمانينات عند بروز الحركات الاسلاموية الاحتجاجيّة بشدّة.

وخلافا له فإنّ الحبيب بولعراس ينطلق من أوضاع تونس ودور حركة الاتجاه الاسلامي فيها وتواتر مظاهراتها فينفي أن يكون عنف الحركات الإسلامية وليد نجاح ثورة إيران سنة 1979 بل يعتبرها مسألة قديمة وموجودة على السّاحة قبل الثّورة، فالحركة الإسلامية في تونس وجدت منذ بداية السّبعينات في الواقع وقد يكون نجاح ثورة إيران شجّعها، دون أن يتردّد بعضهم في اعتماد تمويلات خارجية باعتبارها واردة من أخ مسلم، لكن ذلك لا يسمح البتّة بتصوّر «عالمية إسلاميّة» أو نوع من

---

[1] ن م ص111 .

[2] - Boularès, H. L'Islam la peur et l'espérance

«الكومنترن الإسلامي»، فهذا طرح خاطئ في رأيه ولا بدّ من تصويبه، ومثل هذا الادعاء قد ذهبت إليه قطعا بعض الأصوات الغربية، فهو منذ البداية يتصدّى لتصحيح ادعاءات الغرب ودحضها بالحجّة بل يطرح جملة من التّساؤلات حول الموضوع، ولعلّ الأهمّ في نظره هو: لماذا تنفجر المجتمعات الإسلامية؟ أو تخفي عوامل الانفجار؟ بل لماذا تحدث هذه الانفجارات بالأمس واليوم وغدا؟ في الوقت الذي يوجد فيه الاسلام منذ أربعة عشر قرنا وقد عرف مدّا واسعا، ثمّ انحسارا وتراجعا ؟ فهل هي الثورة على الماضي وأيّ ماض نعني؟ بل يتهم بولعراس الكسل الذّهني الذي جعل أصحابه يسارعون إلى رفع شعار الأصولية l'intégrisme في وجه كلّ الإسلاميين دون تمييز والحال أنّه شعار مسيحي في الأصل له اتجاهات مختلفة ومتعدّدة قد لا تعطي للواقع ما يستحقه من قيمة.

وعلى هذا الأساس يعود إلى تحليل الأوضاع الاجتماعية والسّياسية في تونس والقطيعة الحاصلة بين النّظامين الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع يشهد أوج التّحولات وما عرفته التّجربة التّونسية في السّتينات من إحباط وما اخترق الوحدة الوطنية من اهتزازات دشّنها عهد الرأسمالية الخاصّة في بداية السّبعينات وتراكم أسباب الحرمان والغضب في مناطق من البلاد بالذّات ولدى طوائف اجتماعية خاصّة وطرح السّؤال حول الهويّة، هـــويّة المجتمع وكيف ينبغي أن تكـــون علاقتها بالدّين؟ كلّ ذلك حدّد في نظـــره طبيعة الحركات الإسلامية النّاشئة في تونس في بداية السّبعينات [1] مع الإقرار بأنّ جميع الحركات سواء في تونس أو في إيران أو مصر أو السّعودية كلّها ذات طابع سياسي، وقد وظّف قادتها الدّين في سياق السّياسة لإثارة حماس الأتباع، بل حلّل وعي بعض قادة الحركة الاسلاموية مثل راشد الغنّوشي بطبيعة الحركة وكيف ينبغي أن تكون انطلاقا من نقده لأخطاء حسن البنا في مصر حين قدّم حركة الإخوان المسلمين على أنّها البديل الوحيد لما هو موجود على السّاحة من أحزاب

---

[1] ن م ص36 .

اعتبار حركة «الاتجاه الاسلامي» في تونس مجرّد طرف سياسي في ظلّ التعدّدية وهو ضرب من ضروب «تكتيك النّخبة المرحلي».

إنّ بولعراس يبدو موفّقا إلى حدّ بعيد في توضيح صورة الواقع والأحداث لقارئه الغربي بالأساس وهو قارئ تداخلت عنده الأمور وقاسها بمقياس عام يسلّطه على كلّ حركة إسلامية مطلقا ومع استثمار الواقع والتّاريخ كان مستندا إلى مراجع موثوق بقيمتها العلمية كالإحالة مثلا إلى هشام جعيط أو عبد اللّه العروي عند تحليل مفهوم الهويّة وما يكتنفها من إشكالات في العالم العربي الإسلامي، وبذلك كان تحليله دقيقا فهدفه تصحيح مغالطات حول الاسلام ونشأة الحركات الاسلامية وطبيعتها ومن هنا تتّخذ كتابته أهميّة خاصّة في إقناع «العقل الغربي» فهو تجاوز الطّرح المحلّي لقضيّة الاتجاه الإسلامي ولم يتورّط طرفا ضدّها أو معها إلى البعد العالمي للظّاهرة، ولعلّنا ندرك في هذا السّياق سبب اختياره الفرنسيّة لغة تعبير رغم إتقانه العربية وهضمه الجيّد للتّراث، ولا أدلّ على ذلك من الفصل الخامس من كتابه، ففيه تناول شموليّة الإسلام حيث قدّم العقائد والشريعة والفرق والمذاهب للغرب من وجهة نظر مسلم ينطلق من داخل المنظومة، وهو ما يميّزه عن دارسي الإسلام من غير أهله، أي من يحتاج في درجة أولى إلى الفهم حتّى ينتقل إلى الإفهام وما قد يرافقه من سوء إدراك وعن حسن نيّة.

ولعلّ حرص بولعراس على إشاعة أكبر قدر ممكن من المعارف عن الإسلام وقضاياه في العصر الحديث جعله يرسم لوحة كبرى للاتجاهات الإصلاحية من الأفغاني إلى القذّافي مرورا بإصلاحات بورقيبة وتأكيد أنّه لم يحارب الإسلام بقدر ما حارب نزعات الجمود والركود فيه بالعقل والدّعوة إلى الاجتهاد، في حين أنّ القذافي لم يكن في رأيه سوى قائد بلا معرفة دينيّة خلافا للأفغاني وعبده وابن باديس فهم كانوا علماء دون سلطة سياسيّة أمّا بورقيبة فهو ليس فقيها وإنّما حاكم ومفكّر سياسي ولذلك خصّه بفقرات مطوّلة حلّل فيها تكوينه ثمّ أبرز إصلاحاته بعد الاستقلال وتصوّره للدّولة الحديثة المراهنة على التّنمية، لكن ذلك لم يمنع في نهاية الأمر من ظهور

حركات إسلاموية معارضة انضوى تحت لوائها عدد لا يستهان به من المهندسين ومن طلبة الطبّ.

لقد تعمّق الكاتب في تحليل الأوضاع بمصر وخاض في علاقة الاسلام بالاشتراكية بين أنصارها ومعارضيها مؤكّدا وجاهة أطروحته التي انطلق منها في البداية، وهي أنّ العالم الاسلامي ليس سجين الحركة الخمينية - كما يعتقد - في مواجهة راديكالية كمال أتاتورك، كما أنّ الخيار بين العلمانية من جهة والحكم الدّيني من جهة ثانية ليس ضيّقا بهذه الدّرجة فقد طرحت منذ الأفغاني حلول إصلاحيّة عديدة حول الرجوع إلى القرآن والفهم للدّين على ضوء معطيات العصر وضرورة تطوير الفقه وتجاوز التّفسير الحرفي لما أنجز منذ قرون والدّعوة إلى تعليم المرأة ونهضتها، فلا سبيل إلى تصوّر نهضة يكون المجتمع فيها محروما من مساهمة المرأة، والموقف من المرأة بالذّات يختلف من مجتمع إسلامي إلى آخر كما يلاحظ بولعراس لكن الأهمّ من كلّ ذلك هو وضعه لصورة عامّة وشاملة لتطوّرات العالم وأفكاره وإيديولوجياته منذ الخمسينات فضلا عن التّصورات الحاصلة في صلب الكنيسة وفي علاقتها بالدّولة في حين أنّ الحركات الإسلاموية تروم إقحام الدّين عقيدة وسلوكا على نحو ما كان عليه زمن الوحي في جوهر المجتمعات المعاصرة، ودون اعتبار لما رسمه بولعراس من تطوّرات حاصلة في العالم وفي جميع المستويات. ويكتفي مجدّدا بإثارة الموقف من المرأة في العصر الحديث وكيف إنّ الاسلامويين مازالوا ينظرون إليها من زاوية الآية **«الرّجال قوامّون على النّساء»** (النّساء IV /34) ووفق تأويل خاصّ، يكرّس سلطة الرّجل في ظلّ مجتمع أبوي تجاوزته الأحداث !بل إنّه يطرح المسألة من زاوية القيم والمثل العليا فهل ظلّت هي ذاتها عند المسلم من زمن الوحي وإلى الآن؟ فما المعنى مثلا في ظلّ التّحولات الاجتماعية الكبرى، وهل يمكن تحديد المعنى دون ربطه بالنظام السياسي والاجتماعي وبالعلاقات الاقتصادية وبالهياكل التي تحدّد الحياة اليومية؟ إنّ مشروع الإسلامويين كما يؤكّد بولعراس لا يفضي إلاّ إلى قطيعة مع الواقع فهو لا يأخذ بعين الاعتبار وجود ترابط عضوي بين مختلف الآليات الاجتماعية وما تقتضيه الحياة اليومية من شروط، بل يزداد الأمر تعقّدا حين نعلم أنّ هذه الحركات سياسيّة وتهدف

إلى فرض السياسة في الأرض بمنطق إلهي متعال، ولئن فشل الفكر الإصلاحي في إقرار نمط اجتماعي جديد فإنّ الحركات الاسلاموية بمقتضى منهجها وتصوّراتها لن تؤدّي إلاّ إلى طريق مسدود.[1]

ونظرا إلى كلّ ما تقدّم يتساءل إلى أيّ حدّ سيكون العالم الإسلامي قادرا على تجاوز مشاكله؟ وماذا يمكنه أن يضيف إلى العالم إذا كان لا يقدر على الحياة معزولا؟ ولم أصبح العالم يخاف الاسلام ؟ وكيف يكون الأمر لو عمّ الإسلام كامل الكرة الأرضية؟ تلك هي الأسئلة الجوهرية التي يختتم بها تحليله ويشرع في اقتراح أجوبة لها لعلّ أهمّها الدّعوة إلى إعادة قراءة القرآن قراءة معاصرة، تواكب علوم العصر وتطوّراتها والتّركيز على الاجتهاد والتّأويل، وقد ضرب أمثلة على الاجتهاد بموقف عمر مثلا من حكم قطع يد السّارق عام الرّمادة، فقراءة القرآن وتفسيره واستيعابه - وفهمه في متناول كلّ المسلمين في رأيه - فكأنّه يتجاهل نسبة الأميّة لدى المسلمين، فانطلاقا من هذه العملية يأخذ الاسلام منعرجا جديدا فيتأكّد بذلك أنّ الاسلام صالح لكلّ زمان ولكلّ مكان فضلا عمّا يساهم فيه من الرجوع إلى الإيمان والعدالة، وبحكم الرؤية العالمية للاسلام وحرصه على الأخلاق والدّعوة المستمرّة إلى إعمال العقل نبتعد تماما عن دعاوى العنف والدّفاع عن التراث عاطفيا، وما أبعد هذا الاتجاه عن نشر الخوف في العالم، بل إنّ نهاية الإسلام تكون حتميّة في اليوم الذي قد يكون فيه سببا للخوف حين يتحوّل إلى دين الجاهليين الصم البكم العمي الذين لا يعقلون[2] بل لن يبقى دين السّماحة والكرم والشهامة، ذاك الدّين الذي استهوى بسماحته عرب الجاهلية، فالفرس والبربر وأتراك آسيا الوسطى والهنود والماليين وزنوج إفريقيا وأمريكا والسّلاجقة والمغول والبلقان وما زال اليوم يستهوي الأوروبيين والأمريكيين والأفارقة، فما من شك أنّ لهذا الدّين معنى [3] وأنّ جميع هذه الشعوب اقتنعت بالإسلام لأنّها لم تر فيه

---

[1] ن م ص354 .

[2] ن م ص245 .

[3] ن م ص246 .

المرأة المتلفّعة بألف غطاء ولا يد السّارق تنزف دما بل رأت فيه وجه الخالق في جلاله وكرمه.

إنّ أفكار بولعراس وردت في سياق تاريخي خاصّ، حيث اقترنت بظهور الحركات الاسلاموية في مطلع السّبعينات وحاول من خلالها توخّي الوضوح وتجنّب التّعمق الأكاديمي موجّها رسالته إلى الغرب خاصّة لسوء فهمه جذور هذه الحركات أو ربطها آليا بثورة إيران فكانت مهمّته مزدوجة في ذات الآن: تفسير الحقائق للغرب وتحليل كبرى قضايا العالم الإسلامي من القرن التّاسع عشر زمن الإصلاح والنّهضة إلى نهاية القرن العشرين مرورا بمرحلة الخمسينات التي شهدت استقلال أكثر الدّول العربية الإسلامية ونشأة الدّولة الوطنية ورهانها على التّنمية، وقد خصّ تونس ضمن دراسته بقسط وافر من التّحليل بحكم إلمامه الجيّد بشواغل المجتمع التّونسي الحديث ووعيه بملابسات ظهور حركة «الاتجاه الاسلامي» ومرجعيّاتها وحدودها. لقد ورد خطابه أقلّ تعميما وإطلاقا من خطاب الشاذلي القليبي الذي سعى إلى تناول موضوع الحركات الإسلاموية من وجهة نظر أخلاقية تربوية عرض فيها على الشباب خاصّة رسالة أو وصفة تعلّمهم كيفيّة «التّوفيق بين الأصالة والتّطور، أو بعبارة أصحّ الجمع بين تنمية الذّات والنّهوض بأوضاع المجتمع»[1]

لقد انشغل أغلب الدّارسين الإسلاميين التّونسيين التّقليديين والرسميين بواقع المجتمع الإسلامي في تونس بدرجة أولى وفي العالم الإسلامي عموما بدرجة ثانية، باحثين في مشاكله سواء منها الخاصّ أو العام، أو من زاوية العلاقة بالغرب «الغازي» و«الملحد» و«الكافر» فأجمعوا على أنّ الإسلام بريئ ممّا آل إليه المسلمون من تراجع وتخلّف، وألقوا الذّنب على المسلمين لأنّهم فرّطوا في دينهم فكان حلّ الأزمة التي اتفقوا على وجودها واختلفوا نسبيّا في تحليل مظاهرها وأعراضها - كامنا في الرّجوع إلى الدّين واستلهام كلّ الحلول من منظومته وتشريعاته «فالإسلام هو الحلّ» فلم يختلفوا بذلك عن سائر الدّارسين الإسلاميين لواقع المجتمع في العصر الحديث، إذ رفض

[1] القليبي الشاذلي، من قضايا الدين والعصر مرجع مذكور ص35 .

بعضهم المجتمع المعاصر بكلّ مؤسساته المستوردة ودعا إلى مقاطعته بإعادة صياغته وفق شروط توفّرت في المجتمع الإسلامي الأوّل، فإذا به يقدّم صورة لواقع منشود ولمجتمع مثالي لا يوجد إلاّ في النّصوص، لذلك سلّمنا بأنّ واقع المجتمع عند هذا الصّنف من الدّارسين تحوّل إلى واقع نصّي، يعسر بل يستحيل تجسيمه عمليّا، إذا أخذنا بعين الاعتبار ضرورة خضوع كلّ مجتمع لتحوّلات مفروضة عليه فرضا تحتّمها سنّة الحياة وحركيّتها.

وقد اجتهد البعض الآخر في استحداث معادلة توفيقيّة بين مقاصد الإسلام من جهة وإيجابيات التجارب والعلوم الغربيّة من جهة ثانية. فأسسوا بدورهم لمجتمع أو واقع نصّي لاستحالة التّوفيق بين مجالات تختلف جذريا وتتصادم مجالاتها في الرؤية والدّلالة والنتائج وهي عملية لا تخلو من تعسّف ولا تؤدّي إلى نتائج مجدية، فالدّارس الإسلامي يدعو إلى استخلاص فوائد النظريات والأطروحات الغربية مجرّدة من محيطها وعن أسسها النّظرية وعن أبعادها الأخلاقية مع الاحتفاظ في ذات الوقت بالتّشريع الإسلامي وتطبيقاته على النّحو الذي كانت عليه في مجتمع المدينة كما بلغنا في بعض النصوص ورفض المؤسّسات الحديثة وما يصدر عنها من قوانين مواكبة لنسق الأطروحات والمخترعات الغربيّة رفضا كلّيا.

وقد عجز بعض الدّارسين الإسلاميين التّونسيين عند تحليل قضايا الواقع والبحث عن صورة المجتمع الأفضل عن تجاوز أسلافهم من روّاد النهضة في القرن التّاسع عشر فردّدوا نفس الحلول والمقولات تقريبا مع تنوّع نسبي في أساليب الخطاب، ولم يتميّز من بينهم سوى محمّد الطاهر ابن عاشور لأنّه نظر إلى المسألة الاجتماعية في إطار مشروع متكامل درس فيه أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام فهو أعاد الاعتبار إلى الأصول من داخل المنظومة الإسلامية وذكّر بالأسس التي يقوم عليها المجتمع في نظر الإسلام. أو محمّد الهادي زيان الذي رام إعادة بناء الشخصية الإسلامية فتأسّس نقده للمجتمع على رفض مؤسّساته الحديثة وقوانينه الوضعيّة وطرح مبدأ الإحياء وتطبيق الشريعة الإسلامية بديلا بما ينجرّ عن ذلك من عدم فصل الدّين عن الدنيا وضرورة إخضاع السّياسة لمبدإ «الإمارة» و«الوحدة الإسلامية» فجاءت

أفكاره متآلفة مع روّاد جماعة الإخوان المسلمين طرحا وتطبيقا وبدا تأثّره بحسن البنّا واضحا. أمّا سائر الدّارسين من أصحاب المقالات والدّراسات المتفرّقة فتميّز من بينهم الحبيب المستاوي بحسّ عملي جعله يتنكّب التّنظير إلى اقتراح حلول عمليّة لأزمة المجتمع تتفاوت قيمتها ووزنها وتعبّر عن وجهة نظر إسلاميّة. في حين اكتفى البعض الآخر بترديد مقولات جاهزة تواترت عند التّيارات الإسلامية الحديثة، لكن الإجماع كان حاصلا على النّزعة الإحيائية التي تستمدّ الحلول لمشاكل المجتمع المعاصر من الماضي السّعيد ومرحلته الزّاهرة، فتلك وسيلة إصلاح الواقع في نظرهم على وجه العموم وطريقة الاستعداد للمستقبل!

ولئن كان موضوع الأخلاق أهمّ ما التفت إليه الدّارسون التّونسيون عند تفكيكهم لقضايا الواقع فتنبّهوا إلى ضرورة إصلاح المجتمع بتداركها في مستوى الفرد ثمّ المجموعة فإنّ بحثهم في الأسباب السّياسية لأزمة المجتمع كان طفيفا وعرّج عليها الطيب سلامة تعريجا عند مناقشة أسباب تدهور واقع الشباب ومن بينها السّياسة التّربوية ومسؤوليتها في الفراغ الرّوحي المهيمن وأكّد ذلك الحبيب المستاوي فنادى إلى إقرار مبادئ الدّين بوضوح كاف ضمن البرامج الدّارسية وقد كان خلافا لغيره من الدّارسين للواقع منفتحا على كبرى قضايا العالم الإسلامي السّياسية مثل قضيّة فلسطين وأمله في منظّمتي «فتح» و«العاصفة» لتغيّرا موازين القوى - أو حرب أكتوبر 1973 أو مشاكل إيريتريا والفيلبيين.

ولعلّه من اللاّفت للنظر في سياق الوعي بقضايا الواقع والبحث عن حلول لأزمة المجتمع من وجهة نظر إسلامية، مساهمة القيادة السّياسية بتونس في معالجة موضوع الإسلام والتّنمية أو الإسلام ومقتضيات النّهضة الحديثة وقد كشف الحوار في هذه المسائل مدى التّصادم بين السّائس والعالم وتنافس كلّ منهما على توفير الحلول النّاجعة لمجتمع يشكو التّخلف، وإن كان الاتّفاق ضمنيا على إحياء ما في الدّين من طاقات كامنة لدفع مسيرة التقدم والنّهوض. لكنّ تعامل الدّارسين الإسلاميين مع قضايا الواقع لم يسلم من أبرز الهنات التي طبعت الفكر الإسلامي الحديث والمتمثّلة في قلّة الاحتفال بالاقتصاد باعتباره عاملا أساسيا من عوامل تقدّم المجتمعات

وتطوّرها، فبقدر اهتمام التّونسيين بوسائل إصلاح المجتمع وتغيير الواقع مثل مناهج التّربية والتّعليم ودعـــمها بما يدعو إليه الإسلام من قيم ومبادئ فإنّ تهاونهم بالشأن الاقتصادي كان واضـــحا مـــن ذلك أنّه على امتداد مرحلة 1956 – 1987 لم تنظّم إلاّ ندوة واحدة سنة 1976 بالقـــيروان تحـــت عنوان «النظام الاقتصـــادي في الإسلام» ولم نظفر بأي نصّ من نصوصها باستـــثناء دراســـة التّهامي نقرة [1] وهي لا تكفي وحدها للحكم على قيمة دراسات التّونسيين للاقتصاد من وجهة نظر الإسلام، خاصّة وأنّها لا تتميّز بطرافة تذكر.

ج – الثّـقـــافــة الإســلامــيــة

إنّ صـــورة المثقّف الإســـلامي المـــستقلّ عن الدّولة وهيـــاكلها لـــم تتبلور في تاريخ الثقافة التّونسية في العصر الحديث، وإذا مـــا استثنينا مـــواقف المعارضين للاختيارات السّياسية من وجهة نظر دينية في مقـــالات جـــريدة الاستقلال فإنّ بداية تشكّل مـــلامح المثقّف الإسلامي المـــستقل كـــانت مع تجـــربة الإسلام السّياسي أواخر السّبـــعينات وبـــداية الثّمانينـــات فـــي ظلّ أوضـــاع ســـياسيّة واقتصادية واجتماعيّة خاصّة.

ولعلّ الصّورة السّائدة هي صورة المثقّف الإسلامي «المدجّن»، «النّظامي» أو «المخزني» الذي يدعو إلى ثقافة إسلامية في حدود الإمكان، قد لا تستجيب لشروط السّائس عموما وإنّما تخضع لمقولات دينية بدرجة أولى وتكرّس الانفتاح النّسبي على ثقافات مغايرة دون التّعارض الجوهري مع الدّين. ولعلّنا نلاحظ في هذا السّياق انشغال الدّارسين الإسلاميين التّقليديين بالأخلاق مطلقا أكثر من وعيهم بالمسألة الثقافية وإن لامسوا جوانب من أبعادها عند التّعريج على مسألة التّعريب ودور اللّغة العربيّة في

---

[1] نقرة التّهامي، الأسس الأخلاقية للمعاملات الاقتصادية ضمن كتابه في ضوء القرآن والسّنة ص 193 وقد أشار إلى المناسبة: ندوة اللّجنة الثقافية بالقيروان «النّظام الاقتصادي في الإسلام 10 – 12 مارس 1976 ولم توثّق هذه النّدوة.

المحافظة على الشّخصية الإسلامية وسوف يكون انشغال الاتجاه الإسلامي بالمسألة الثّقافية ضمن تحديد علامات الهويّة أبرز وأوضح.

وضمن اهتمام الإسلاميين التّقليديين النّسبي بالثقافة الإسلامية تسترعي انتباهنا أفكار محمّد الفاضل ابن عاشور أوّلا والتّهامي نقرة ثانيا. فابن عاشور عمل على تعريف الثقافة بالضدّ «ليست الثقافة ما يلمّ به ذهن الشخص الإنساني من المعارف والمعلومات ولكن الثّقافة إنما هي كيفيّة المعرفة أو هي عبارة عن مجموعة الملكات النّفسية التي تحصّل بها الذهن الإنساني المعرفة ويتصرّف بها في المعرفة تصرّف التّحصيل وتصرّف التّوليد وتصرّف الاستنتاج»[1] وابن عاشور يحلّل الفكرة أو الثقافة الإسلامية على أنّها الفلسفة الإسلامية أو المنهج الإسلامي للمعرفة ويذهب إلى أنّ الفكرة الإسلامية هي معنى ثقافي بل هي «الملكة الذّهبية الإنسانية التي يتصرّف بها المسلم في إدراك حقيقة الدّين». وعلى هذا الأساس يميّز الثّقافة الاسلامية أوروحها كما يقول وهو «النّظر» أي التّأمل ومادّتها وهي «العلوم، بقطع النّظر عن العلوم الإسلامية الخاصّة والعلوم الإسلامية العامّة» ويبقى الهدف المنشود من هذه الثّقافة الإسلامية أن يقف «التّفكير الإسلامي في صفّ المناهج الفكرية العالمية (...)قرينا لها وواقفا في صفّها لا أن يكون مستعبدا لها وأسيرا لديها». ولا أمل في أن تستعيد «الشخصية الإسلامية» مكانتها إذا لم يبرز المنهج الإسلامي في المعرفة أي الثقافة الإسلامية «فهذه مشكلتنا التي ليست مشكلة الأمس بل وليست مشكلة اليوم ولكنّها مشكلة الغد». وبهذه الكيفيّة يكون ابن عاشور قد تجاوز سائر التّقليديين نظرا إلى وعيه بضرورة التّأسيس لثقافة إسلامية تكون « حصنا للشخصيّة الإسلامية» أمام تحدّيات المستقبل ولكن هذا الوعي لن يجد في كتابات سائر التّونسيين الدّعم المنتظر ولا المتابعة المأمولة، فالتّهامي نقرة [2] مثلا وهو من تناول بدوره مسألة الثقافة الاسلامية بالدّرس نظر إليها من غير زاوية ابن عاشور ممّا آل به إلى مطالب أخرى أخرى ظلّت أسيرة للموقف الإحيائي «وبعث الثقافة الإسلامية من جديد». فقد عقد الصلة بين الثقافة والتّربية

---

[1] ابن عاشور محمد الفاضل، في سبيل إظهار الإسلام، ضمن المحاضرات المغربيات، ص164 .

[2] نقرة التهامي، الثقافة الاسلامية وأزمتها ضمن، في ضوء القرآن والسّنة ص233 .

وأشار إلى أنّ «الأزمة التي تعانيها اليوم معظم البلاد الاسلامية» سببها تعقّد شؤون الحضارة فتعقّدت معها أوضاع الثقافة، وبدل تحليل أعراض الأزمة وانعكاساتها على الثقافة أو البحث في جذور ذلك وأسبابه سارع إلى النّجدة بالدّواء واقترح برنامجا إصلاحيّا يتردّد فيه صدى أفكاره في أغلب دراساته وتلبّسها بغلالة إحيائية تستند إلى الماضي الزّاهر، تستمدّ منه حلول واقع عصيب عملا بمنطق «لا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أولها» : «إنّ ممّا تعتزّ به الثّقافة الإسلامية ما كان لها من أثر في تقدّم الإنسانية (...) فهل تعجز اليوم هذه الثقافة المثالية عن حلّ مشكلاتنا المعاصرة، والإسهام في رقيّ الإنسان، والسّير بالإنسانية في طريق الأمن والرّخاء والسّلام؟»[1] هذا إلى جانب اعتماده حلولا توفيقيّة «بإعادة تكييف الشباب» وفق متطلّبات العصر تكييفا يتلاءم «وروحنا الدّيني» فلتحقيق «الاستقرار السّياسي والاستقلال الحقيقي والازدهار العلمي والتّنمية الشاملة» لا بدّ أن نكوّن في المجتمع الأحوال الروحية والعقلية والاقتصادية والاجتماعية المهيّئة لبعثه من جديد في ظلّ الإسلام الذي هو بدوره «قوّة حيّة دافعة وطاقة ديناميكيّة محرّكة» وهذا المطلب على صلة وثيقة بدور المسؤولين» على «حظوظ الثقافة والإعلام في البلاد» فالمنتظر منهم تقديم «غذاء فكري وعاطفي وروحي» خاصّة وأنّ مجالات الإضافة متوفّرة فالتّراث بصورة عامّة لا يزال بحاجة إلى تعريف ونشر، فالقرآن مثلا «ما يزال في حاجة إلى ترجمات دقيقة صحيحة لمعانيه بمختلف اللّغات، وتاريخنا ما يزال مدفونا في الأسفار المخطوطة أو المطبوعة، دون أن نقدّم بطولات أبطاله وذكرياته الخالدة، وأيامه المجيدة للنّاس قصصا وروايات وأفلاما وغير ذلك من وسائل النّشر والإعلام والبعث»[2]. ونلاحظ في هذا السّياق تغيّر موقف نفرة من السّنما عندما تصبح موظّفة لخدمة الثقافة الإسلامية، فهو في سياق آخر رفضها رفضا كلّيا واعتبرها من أبرز وسائل إفساد الأخلاق في المجتمع الإسلامي.[3] وإذا كان هذا هو منهج تصوّره لبعث الثّقافة الإسلامية فإنّه يوضّح

---

[1] نفس المصدر ص250 .

[2] نفس المصدر ص243 .

[3] نفرة التّهامي، في ضوء القرآن والسنة ص102 .

أنّ تجديد ذات الثقافة لا يعدو الشكل والإطار ولا يمسّ الجوهر أو المضمون إذ «ليس في تبديل الأحكام أو تحريف الكلم عن مواضعه استجابة لمقتضيات العصر». وعلى هذا الأساس فإنّه لا يمكن تصوّر ثقافة إسلامية إلاّ إذا كان المجتمع إسلاميا، بحيث تكون الثقافة تتويجا للتّحول الاجتماعي، وهنا يبدو الجانب المعقّد من المسألة وعلى هذا النّحو تتشكّل «ثقافة إسلامية، ذات خصوصيّات تميّزها عن المفهوم الشامل والعام للثّقافة وخاصّة الثّقافة الغربية السّائدة. ويطرح نقرة تساؤلا يعبّر عن حيرة المثقّف الإسلامي فعلا «ما الذي يفيده الغرب من ثقافاتنا إذا كنّا نردّ عليه بضاعته؟» لكنّه لا يترك الفرصة تمرّ دون التهجّم التّقليدي على الغرب و«الغزو الفكري والفنّي» لكلّ المجالات الثقافية في المجتمع الإسلامي، فهو غرب استغلالي «يسعى لامتصاص الشّعوب وصهرها في قوالبه».

ولا تكاد هذه المواقف تتطوّر عند نظره إلى الثّقافة الإسلامية من جهة علاقتها بالفنّ في مجال الإعلام[1]، بل يقدّم تعريفا للفنّ الإسلامي لا يتنازل فيه عن مهاجمة سائر الفلسفات والتّيارات الغربية «إنّ الفنّ الإسلامي بمفهومه العقائدي لا التّاريخي، يمثّل أوسع نظرة جمالية متفتّحة على الإنسان والكون لأنّه يستمدّ تجاربه الباطنية من الحقيقة، لا الزّيف ومن الصّحة النّفسية لا المرض والانحراف، ولا يوجد في قاموسه (العبثيّة) و (اللامعقولية) والصّدفة والحرية الأخلاقية والحرية الجنسيّة ونحو ذلك من العبارات التي تنتهي في مدلولاتها إلى الفوضى والإلحاد»[2] إنّه يجنح إلى التّعميم ولا يدقّق خصوصيّات الفنّ الإسلامي بل يعتبر جلّ المدارس الفنيّة سليلة الأطروحات الفلسفيّة في العصر الحديث مجرّد «عبارات» !وإذ تكرّس المدارس الفلسفية أطروحات لفلسفة الجمال ومدلولها يكتفي نقرة بتحديد الجمال «الذي يحتفي به الفنّ الإسلامي» بأنّه «لا يقف عند حدود الحسن ولا ينحصر في جمال المرأة أو في قالب محدود (...)إنّه جمال الإنسان الذي خلقه في أحسن تقويم وكرّمه ورفع منزلته في الكون». ويبدو عدم تقدير الدّارس لدقّة المصطلحات ودلالاتها واضحا بل يبدو اقتحامه مجالا مختصّا -

---

[1] الثقافة الإسلامية والفنّ في مجال الإعلام، نفس المصدر ص251 .

[2] نفس المصدر ص265 .

يحتاج فيه الباحث إلى ثقافة دنيا تمكّنه من التّمييز -بمجرّد الإيمان وبعض الحماس، حين يجاور مفاهيم ومصطلحات يعسر التّقريب بينها بل لا يخلو تجاورها من تنافر بل تناقض، من ذلك مثلا قوله في تعريف الفنّ الإسلامي «فالفنّ الإسلامي إذن واقعي ملتزم، وإنساني إيماني وثوري توحيدي وأخلاقي إيجابي»[1]، فهو يستمدّ العبارات من سجلاّت مختلفة ومن سياقات متعدّدة لمجرّد الإقناع بأنّ الفنّ الإسلامي هو أفضل الفنون، وفي الوقت الذي مازالت فيه المناقشة شديدة في الفتاوى بشأن شرعيّة الغناء وحلّية السينما مثلا يذهب نقرة إلى أنّ «قصّة العداء بين الفنّ والإسلام هي من رواسب عهود الانحطاط، وليس لها من أساس ديني إلاّ إذا أقحمنا في الفنّ ما ينزل بمستوى الإنسان».

ويبقى الاستثناء في هذا السّياق غامضا، فالآراء تختلف عند علماء العصر في ما ينزل بمستوى الإنسان، وأوّل الفنون المنعوتة بذلك في نظر بعضهم فنّ الرّقص.

وإذ لم نتبيّن صلة واضحة بين الفنّ الإسلامي ومجال الإعلام كما اقترح الدّارس في عنوان بحثه إلاّ أن يكون الإعلام هو وسيلة ترويج الفنّ الإسلامي، فإنّه يشترط تثبيت أسس إعلام إسلامي بتوفّر المجتمع الإسلامي أوّلا أي لا سبيل إلى «أن يكون إعلامنا إسلاميّا إذا لم تكن حياتنا إسلامية، بمعنى أنّنا نعيش الإسلام ويتفاعل مع مشاعرنا» ويميّز الإعلام الإسلامي بأنّه ليس خطبا أو مواعظ أو مجرّد أحاديث دينيّة تذاع لأنّ «الطّريق المباشر لا يفيد كثيرا في هذا العصر» لذلك لا بدّ في رأيه من الالتزام بالصّدق وبما يهمّ الجمهور ويقدّم بشكل فنّي جذّاب مع «مراعاة عقيدة الجمهور وتقاليده المرعيّة».

ثمّ إنّ لنقرة وجهة نظر أخرى إلى الثقافة الإسلامية، إذ يعتبرها عامل تضامن إسلامي، فمن أكبر دعائم الوحدة الإسلامية، الوحدة الثقافية «النابعة من الإسلام بوصفه دين عقيدة وشريعة ونظام»[2] وهو لا يكاد يختلف في مفهوم وحدة العالم الإسلامي عن

---

[1] نفس المصدر ص266 .

[2] نقرة التهامي، الوحدة الثقافية والتضامن الإسلامي، نفس المصدر ص286 .

الأفغاني، لكنّه يروّج بوضوح لفكرة «التكفير» فإذا لم يكن هنالك خوف على وحدة المسلمين عند وقوع الاختلاف الفكري بينهم وفي نطاق سلمي، فإنّ الخطر يتمثّل في انقلاب الخلاف إلى «عداوة وفرقة» قد تؤدّي «إلى اختلاف في أصول العقيدة والشّريعة» فالحلّ عندئذ «أن يتّخذ المسلمون على لسان هيئة إسلامية معترف بها قرارا يقضي بإخراج هذه الجماعة الضّالة الخطيرة من حظيرة الاسلام والجماعة الإسلامية، وهو ما يجب أن يكونوا له بالمرصاد، فيشهّروا بكلّ حركة تنتمي إلى الإسلام اسما، وهي غير إسلامية في حقيقتها وجوهرها، لأنّ من أهداف هذه الحركات محاربة الإسلام في صلبه بوسائل مقنّعة» [1] فمن يقصد بهذه الحركات ؟ وفي ذلك الظّرف بالذّات؟ وممّا يؤكّد تأثّره بالمودودي في مفهوم «التكفير» خاصّة وعن غير قصد ربّما، اختياره مثالا لموقف باكستان من «الحركة القاديانية»، كما يوضّح أنّ المقصود بالحركات المعادية للإسلام «الماركسية والعلمانية والماديّة والطّبيعية ونحوها من الإيديولوجيات المستوردة التي تتّفق في الهدف وإن اختلفت أسماؤها» فمثل هذه الأخطار المحدقة تؤكّد ضرورة الوحدة الإسلامية واسترجاع الثقافة الإسلامية لمكانتها. ويبدو تفاؤل نفرة متجاوزا لشروط الواقع فقد تجاهل دور المصالح الذاتية لكلّ دولة أو قطر وتعارض هذه المصالح مع «حتمية التّضامن الإسلامي» وتضحيتها به في عديد المناسبات.

لم ينتبه الدّارسون التّونسيون التّقليديون لأهميّة المسألة الثقافية بما تستحقّه من عناية ولم يدركوا مكانتها ضمن قضايا الواقع التي اهتمّوا بها ومشاكل المجتمع التي عالجوها بل ناقشوا باقتضاب وفي سياقات متباعدة ضرورة حماية اللّغة العربية والمحافظة على العامل الدّيني باعتباره رمزا للهويّة ورغم تنبيه محمد الفاضل ابن عاشور إلى ضرورة التّأسيس لثقافة إسلامية تكون حصنا «للشخصيّة الإسلامية» أمام تحدّيات المستقبل فإنّ دعوته لم تجد متابعة من قبل الدّارسين ولا تدعيما وظلّت دعوة في المطلق. وإذا كان التّهامي نفرة من القلّة التي عالجت موضوع الثقافة الاسلامية فإنّه

---

[1] نفس المصدر ص292 .

لم يتخلّص من محدّدات وسمت كلّ دراساته تقريبا، لعلّ أهمّها «التّوفيق» المجهض بين الماضي والحاضر والبحث الدائب لحلول مشاكل العصر في تاريخ الإسلام الزّاهر، فمفهومه لبعث الثقافة الإسلامية تعلّق بالشكّل دون الجوهر والمضمون، لأنّ تحقيق الثّقافة الإسلامية ظلّ عنده مشروطا بتحوّل المجتمع كليّا إلى مجتمع إسلامي خالص، ومثل هذه العودة لم تكن ممكنة في مجتمعات اختارت مؤسّساتها ودواليب تسييرها من خارج المنظومة الإسلامية ودون أن تتنكّر لجوهر العقيدة في مجال العبادات.

الفصل الرابع

الحوار الإسلامي – المسيحي

من البديهي أن نتساءل عن أسباب قيام الحوار الإسلامي المسيحي في منتصف السّبعينات وفي تونس بالذّات، فخلافا لمعاداة الغرب والكفار عند التّقليديين كانت الدّعوة إلى الحوار بطرق مختلفة كعرض وجهة النّظر الذاتية ووجهة نظر الآخر ونقده على قصور الفهم، ثمّ كان الحوار مباشرا ومقصودا وغايته الفهم المتبادل، ولعلّ البداية كانت بمبادرة محمّد الطالبي منذ سنة 1971 حين أثار المسألة في المعهد البابوي بروما[1] عندما أكّد في محاضرته ضرورة الحوار بين الأديان راهنا لأنّ العصر فرض ذلك، محدّدا صعوباته وداعيا إلى «تجاوز عقليّة الجدل وعقليّة التّنازل والمصانعة»[2] وضبط للحوار شروطا وجملة من المحاور والمواضيع مستثنيا البعض ممّا يعسر الحوار فيه مثل موضوع عيسى بن مريم كما هو في القرآن أو كما يتصوّره المسيحيّون. وحين عقدت النّدوة التمهيدية للحوار بجينيف بين 12 و 14 مارس 1979 لم ترسل منظمة المؤتمر الإسلاميّ من يمثّلها في هذا الحوار ممّا أثار نقد الطّالبي الذي تبلور فيما بعد في شكل رسالة وجّهها إلى الأمين العام لهذه المنظّمة دون تلقّي ردّ عليها[3].

لقد اجتهد الطالبي في تحديد محاور للحوار لعلّ أهمّها: الدّولة الإسلامية وحقوق الإنسان، الإيمان والروحية في العصر الحديث، الإيمان والعلم والمستقبل،

---

[1] الطّالبي محمّد، أفكار حول موضوع يشغل بال العصر، دراسات إسلامية - مسيحية عدد4 ، 1978 ص26 - 1 .

[2] ن م ص8

[3] جريدة الصدى، 12 ماي 1985 ص26 .

وسوف يكون بعض هذه المحاور موضوعا عاما لملتقى إسلامي - مسيحي في تونس بداية من سنة1974 .

1- الضّمير المسيحيّ والضّمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النّمو[1]:

إنّ المتأمّل في دراسات التّونسيين ضمن هذا الملتقى الأوّل سنة 1974 لا يلاحظ تركيزها على مفهوم الحوار بقدر ما مثّلت وجهة نظر علميّة تحلّل فكرة أو تصحّح حكما أو تنقد رأيا على صلة ما بالدّين الإسلامي وتاريخه، تبعد نسبيّا عن المحور الأساسي للملتقى أي مواجهة الضّميرين المسيحي والإسلامي لتحدّيات النّمو أو علاقة الأديان بالعصر بصيغة أخرى.

فالمواضيع تنوّعت من المعرفة (قيمتها وحدودها) في نظر علماء العرب إلى الصّورة الأولى للمذهبية ونشأة الفقه[2] مرورا بفكرة التّقدم لكن عند المفكّرين الإسلاميين القدامى ولعلّ أقرب المواضيع إلى العصر ومواجهة تحدّيات النّمو قضيّة الإسلام والعنف أو انهيار المقدّس في المجتمع التّونسي المعاصر. ويبدو أنّ ما تقدّم هذه الدّراسات من تمهيد كان في جوهر محور الملتقى وأقرب إلى الموضوع من بعض الدّراسات العامّة، فالتّنمية الاجتماعية «لا تكون ذات جدوى وذات أبعاد مصيرية إلاّ إذا ساعدت على الرّقي البشري إذا لم تكن أقواها على الإطلاق»[3] بل حدّد محمد الطّالبي هدف الملتقى « ...ومن أجلّ قضايا عصرنا هذه القضيّة التي اجتمعنا من أجلها، قضيّة تقدّم أمم ورزوح أخرى في جحيم التّخلف. إنّنا سنحاول جهدنا معا للتّفكير فيها

---

[1] الملتقى الإسلامي الميسيحي الأوّل، الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النّمو، تونس1976 .

[2] وهي دراسة مدرسيّة مبسطة للحبيب الفقيه ص 129 – 171 لم يتجاوز فيها محمد أبو زهرة مثلا ولا علاقة لها بموضوع الملتقى.

[3] من كلمة الطّاهر قيقة مدير المركز الثقافي الدّولي بالحمامات، وقد وزّعت أشغال الملتقى على قرطاج والحمامات والقيروان ورمزية قرطاج والقيروان واضحة... ص7.

مستنيرين بنور ضميرنا الإسلامي أو المسيحي كي نشارك بقسط العائلات الفكرية البشرية على اختلاف اتجاهاتها في سبيل البحث عن حلولها» [1] أمّا وظائف الملتقى فهي كما يؤكّد «وسيكون لنا هذا الملتقى مناسبة أيضا لسبر تراثنا الرّوحي وتبادل المعلومات، قصد توطيد الصّلات بيننا وربط الحوار على كلّ المستويات». ولعلّ تشعّب المواضيع وتنوّعها يفرض علينا منهجيّا التّوقف عند أطرف ما فيها كلّ على حدة لعسر التّأليف بين اتجاهاتها وأبعادها، فلا سبيل إلى التأليف مثلا بين «أسس النهوض الاقتصادي والاجتماعي في نظرية الإخوان المسلمين» من جهة و « وحدة التكامل بين العلوم» من جهة أخرى.

لقــد كان تخصّص المشاركين في فروع من المعرفة محدّدا جوهريا لاختياراتهم، من ذلك أنّ اهتمام محمّد السويسي بالعلوم عند العرب جعله يتناول بالتّحليل: «المعرفة، قيمتها وحدودها في نظر علماء العرب»[2]، فعالج بالخصوص فكرة التّقدم المادّي على حساب الدّمار الروحي، وأكّد بأسلوب حجاجي تبرير دور العلماء العرب (ابن الهيثم والبيروني وابن البيطار خاصّة) في الجمع بين العقل والنّقل وكأنّه في هذا السّياق يدحض تهمة، منبّها أيضا إلى تلازم العلم والعمل عندهم، موجّها خطابه إلى الغرب الذي «صار الفعل (فيه) انعاكاسا للفكرة، وصار الإنسان بتطبيقه لاكتشاف العلم يرمي إلى مدّ سلطانه على الفضاء وعلى الطّاقة كي يكون المهيمن على طبيعة حديثة جديدة...» بينما كانت «الغلبة في القديم للتّأمل والتّفكير على العمل».[3]

ولئن تطرّق أحمد بكير إلى وحدة التكامل بين العلوم في الإسلام[4] إلاّ أنّه لم يقدّم إضافة تذكر سوى استعراض ما هو معلوم، وقد يكون هدفه من ذلك تثقيف الطّرف المسيحي ولعلّهم لا يجهلون دور الاسلام في تفرّع شتّى العلوم الدّينيّة من التّفسير والفقه وصولا إلى البيطرة والطبّ، وخلافا له سعى محسن العابد في دراسته «وجهة نظر

---

[1] ن م ص10

[2] ن م ص75

[3] ن م ص92

[4] بكير أحمد، وحدة التكامل بين العلوم في الإسلام ص285 –292

حول فكرة التّاريخ في الإسلام»[1] إلى إيضاح «النظرة التّاريخية للإسلام وتشخيصها منهجيّا» انطلاقا من القرآن وتبدو طريقة طرحه ومعالجته مختلفة تماما عن طريقة التّقليديين إذ له تصوّر آخر للمسألة قسّم بمقتضاه نظرة الإسلام إلى التّاريخ إلى ثلاثة مراحل: مرحلة العمليات التّاريخيّة السّابقة لبعثة الرّسول ويحلّل ضمنها سائر الرّسالات السّابقة معتبرا رسالة إبراهيم منعطفا بارزا لأنّها توضّح لنا مراحل هامّــة، ظـــهر فيها الإنســـان على مستوى رفيع من النقد الذّاتي»[2] بإدراكه أنّ الأصنام آلهة مزيّفة فكيف يعبدها؟ «وهكذا تمّت الخطوة الثانية في طريق بناء التّاريخ، بعد مران وتدريب - استغرق عهودا موغلة في القدم - على النّظر في الكون واعتبار الموجودات فيه بالعقل، وهذا المنهج الجديد في التّفكير قد خصّ اللّه به إبراهيم» ثمّ بعد رسالة إبراهيم تحقّقت خطوات رسالية أخرى خاتمتها القرآن ولا يخلو تحليله في هذا السّياق من طرافة يجاري فيها ما توصّل إليه محمد إقبال بشأن ختم النّبوة[3]، فالعناصر الهامّة «التي نستخلصها من هذه المرحلة هي كما يلي : أوّلا أنّ النّبوّة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النّبوة نفسها وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى لأبد على مقود يقاد منه، وأنّ الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النّهاية على وسائله هو»[4].

وقد نبّه في سياق تحليله لمفهوم التاريخ من وجهة نظر الإسلام إلى العلاقة بين النصّ والواقع، فمن الوجهة القرآنية يؤكّد «التّضمين الواقعي للإسلام في التّاريخ وليس هو التّضمين المثالي المتطرّف كما أرادته الحركة الوهابية»[5]، وهي في سعيها إلى الإصلاح تعلّقت بالأبعاد المثالية للإسلام دون اعتبار الواقع وتطوّره والحال أنّ أيّ مجتمع «بالمعنى الإسلامي» لا قيمة له «إلاّ إذا كان وجوده منسجما مع فكرة القرآن في

---

[1] ن م ص 105 -128

[2] ص121

[3] راجع إقبال محمد تجديد التّفكير الدّيني.

[4] العابد، م مذكور ص121

[5] ن م ص127

مثاليتها وواقعيّتها». وهكذا تكون دراسة محسن العابد قد عبّرت عن أفكار جديدة تعكس ثقافة صاحبها إلى جانب وضوح منهجه إذ حدّد منذ بداية البحث أن هدفه «توضيح فكرة التّاريخ التي تضمّنها الإسلام» ولم يتعسّف شأن بعض التّقليديين في الحكم على المستشرقين فهو نقد من أساء الفهم منهم لتصوّر أو تسرّع، ثمّ أشاد بطائفة منهم قدّمت الكثير إلى «الثقافة الإسلامية في جميع أطوارها التّاريخية».

وإذا كانت المسألة الأخلاقية عموما من القضايا المطروحة على الضّمير الدّيني في مواجهة تحدّيات النّمو فإنّ محمد منصور درس «مناهج البناء الخلقي في المجتمع الإسلامي الحديث»[1] واقتفى ما حقّقه محمد الطّاهر ابن عاشور في أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لضبط الخصائص الأصلية للمجتمع الإسلامي الأوّل وقد ذكر ابن عاشور ضمن مراجعه، لكنّه أدرك قيمة التّحولات الطّارئة على المجتمع الإسلامي وانصهاره في المجتمع الدّولي وكيف «يأخذ نفسه بحتميّة الانفعال (...) بالتّيارات الإنسانية والتّقنيات الآلية المستحدثة بالعالم»[2] وبهذا يختلف طرحه كلّيا عن التّقليديين مثل التّهامي نقرة في نعيه على الغرب أو في دعوة صلاح الدين المستاوي إلى استخلاص «رحيق» الحضارة الغربيّة !فالدّارس على وعي بما سيعرف لاحقا بالعولمة وهو على وعي كذلك بالخصائص الأخلاقية لمجتمع الاستهلاك «وما يرافقه من تدهور للقيم وانحطاط للمثل وسيادة المادّة واللذة والنّفعية واهتمام السّياسة بالمجالات الاقتصادية الاجتماعية على حساب المجالات الاعتقادية الأخلاقية» وهي خصائص «متكاملة وذات منحى مزدوج إيجابي وسلبي» فمصدرها إيجابي لأنّها ناتجة عن عوامل حضارية أساسيّة للتّقدم البشري مثل التّقنية والمواصلات والتّطور الاقتصادي والايديولوجي وهي سلبيّة «من حيث آثارها باعتبار ما ينشأ عنها من أنانيّة وفوضى وانحلال اجتماعي...». ونتيجة لذلك فالعالم يشهد أزمة أخلاقية في نظر الدّارس ولا يكون حلّها قطريّا - وهو يعتمد مصطلحا قوميا للدلالة على القطري - نظرا إلى «ارتباط هذه الظّاهرة بعاملي العالمية والتّطور» وكلّ حلّ قطري فاشل لا محالة، فلا بدّ من

---

[1] ن م ص173 –186

[2] ن م ص183

استرجاع «رجال الدّين» لدورهم الأساسي في «التّحلي بالرسالة الأخلاقية العظمى من جديد وتخليص العالم ممّا قد يحيق به من يأس واضطراب وحماقات»[1] على ضوء الاحترام المتبادل بينهم، ويعني «المفكّرين الدينيين» على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم مع الانفتاح على «المذاهب والنزعات العالمية» وتحقيق «التّشاور والتكامل بينهم» من خلال «برنامج عمل دولي شامل ومستمرّ» تطبّقه «هيئات تنفيذية واستشارية وحركة إعلامية» وهذا المشروع الطّموح يناقضه الواقع لأنّه يتعارض بالأساس مع طبيعة كلّ دين على حدة بما فيه من مذاهب واتجاهات أرتودوكسيّة أو يساريّة معارضة، إضافة إلى ما بين كلّ دين وآخر من اختلافات في مستوى العقيدة والتّصوّرات وانعكاس ذلك على الأخلاق، ودون الإشارة إلى علاقة الدّين بالسّياسة وتوظيف السائس للدّين وتخصيص حيّز له في كلّ مناوراته.

وخلافا لمن تجاوز إطار الملتقى الإسلامي المسيحي وموضوعه حرص عبد المجيد الشّرفي منذ بداية دراسته «الإسلام والعنف»[2] على الانضباط المنهجي فنزّل موضوعه ضمن إطار الملتقى صراحة «لئن كانت مشكلة العنف مطروحة اليوم على الضمير الإسلامي بشكل حادّ فلأنّها تندرج بصفة طبيعيّة ضمن التّحديات العديدة التي تواجه المسلمين منذ عصر النّهضة» ولم يحكم على علماء الإسلام بالقصور، إذ كانوا على وعي بضرورة «تحديث الفكر الدّيني وتجديده» بحكم ما لاحظوه من تعارض بين الواقع المتجدّد و «الحلول التي ارتضاها المسلمون لظروف ومعطيات تجاوزها الزّمن» غير أنّ مسار «التّعصير» أو «التجديد» لا يخلو من مزالق ومخاطر يزيدها تعقيدا في نظر الدّارس «انتساب الأغلبيّة السّاحقة من المسلمين إلى شعوب العالم الثالث المتخلّفة» فعمليّة التّوفيق بين التّراث والحداثة عسيرة لهذه الأسباب ولطبيعة ثقافة العلماء أيضا «فقلّما نجد منهم المتمكّنين من العلوم الحديثة بله المسهمين في اكتشافاتها وتقدّمها وأندر من هؤلاء أولئك الجامعون لهاتين الثقافتين، السّابحون بنفس السّهولة في

---

[1] ن م ص185

[2] الشرفي عبد المجيد، الإسلام والعنف ن م ص 187 – 205

محيطيهما» وهو بهذا يختلف عن كلّ التقليديين - وهو ليس منهم - في معالجة عمليّة التّوفيق إذ يحدّد إطارها ويبرز معوقاتها بأسلوب نقديّ جريء، بل ينظر في المسألة من زاوية مختلفة كلّيا عن طرح التّقليديين فينفي أن تكون مسألة العنف «قضيّة أزليّة جاءت لها الأديان وبالأحرى الإسلام بالحلّ النّهائي» وإنّما ينظر إليها «باعتبارها قضيّة مطروحة أمام الضّمير الإسلامي الحديث لأنّها مظهر من مشاكل النّمو التي فرضتها الحضارة الحديثة على العالم الإسلامي وألزمته بأن يجد لها الحلول المناسبة إن كان يرغب في استمرار الحياة لحضارته».

لذلك نراه يدعو إلى ضرورة التّخلي عن نزعة الاعتداد بالنصّ، وإيلاء الواقع قيمة فضلا عن استقرار التّاريخ وضرورة الحوار مع كلّ الأطراف حتّى يمكن فعلا تحليل قضيّة العنف وتوفير الحلول الملائمة لها؛ ويبدي عند تحليله «موقف القرآن النّظريّ من العنف» إلماما معمّقا بمقاصد النصّ متجاوزا الفهم الحرفي للآيات، بل ينبّه إلى ضرورة تنكّب الفهم الحرفي للقرآن والاجتهاد في فهم مقاصده وأبعاده «وإبراز ما هو أزليّ في أحكامه وما هو ظرفي لأوامره ونواهيه» فذاك شرط من شروط تجديد الفكر الدّيني في الإسلام»، كما ينقد القراءات التّوظيفية للنصّ باقتطاع الآيات من سياقها وعدم اعتبار أسباب نزولها لحيادها عن الأمانة إذ ينبغي تناول «القرآن في كلّيته على أساس أنّها رسالة جامعة لها مقاصدها البعيدة السّامية ولها أيضا اعتباراتها للأوضاع البشرية التّاريخية»[1].

ويتجلّى الانضباط المنهجي للدّارس أيضا عند وضع الآيات الخاصّة بالعنف في إطارها وتبويبها بحثا عن مقاصدها ودلالاتها تاركا هامشا للاحتراز «فالقرآن - إذن وفي حدود صحّة فهمنا - يميّز تمييزا واضحا بين العنف داخل المجتمع (...) والعنف خارج هذا المجتمع»، وهو لا يكتفي بالعامل الدّيني لفهم أيّ قضيّة من القضايا، بل ينبّه إلى ضرورة الانطلاق للفهم من «الفترة التي تلت انقطاع الوحي، فأصبحت العوامل البشرية الحضارية والاقتصادية والسّياسيّة تلعب دورها بصفة طبيعيّة تكيّف سلوك

[1] ن م ص189

أفراد الأمّة الاسلامية إلى جانب العوامل الدينية البحتة أو بالأحرى إن فهم الدّين تصوّر أغراضه ومقاصده متأثّرا إلى حدّ بعيد بالظّروف التي يمرّ بها المجتمع»[1].

ولا يدّعي الدّارس تواضعا منه قدرة الإلمام في هذا «التّحليل السّريع والناقص بالضرورة» بكلّ ما طبّقته «المبادئ القرآنية فيما يخصّ مجالات استعمال العنف فذلك يتجاوز حدود» عرضه ويكتفي بدور المفكّر الذي يثير إشكاليات ويطرح قضايا للتّأمل والتّفكير بعيدا عن دور المؤرخ أو الدّاعية لذلك نجده يوجّه النّظر إلى زوايا جديدة للبحث كالتّنبيه إلى عنف السّلطة والعنف المضاد باعتماد نفس المبرّرات الدّينيّة «وهذا ليس بغريب في عالم تغلب عليه صبغة القداسة، أي أنّ جميع أعمال البشر كانت تقيّم على أساس مطابقتها للرّغبة الإلهية وهي ظاهرة لم يختصّ بها الإسلام»[2].

كما ينبّه أيضا إلى أنّ «العوامل الاقتصادية ومستوى التّطور الحضاري بل الإنساني عامّة مسؤولان إلى حدّ بعيد عن تكييف المثل العليا التي كانت سائدة في أوساط المفكّرين في المجتمعات الإسلامية قديما بما فيها من تقديم للنّظام على العدل عندما يعسر الجمع بينهما» ولا يقف تحليله عند المجتمع الإسلامي القديم بل يصل الماضي بالحاضر ويتساءل عن موقف الإسلام من الأشكال التي يتمثّل فيها العنف، وهذه إحدى خاصّيات منهج الدّارس وقد توصلنا إليها بعد النّظر في مختلف دراساته سواء ما أنجزه في المرحلة المطابقة تاريخيّا لحدود عملنا زمنيّا أو ما أنجزه لاحقا،[3] إذ يصل القديم بالحديث في تسلسل منطقي وتؤدة، ويعيد كلّ قضيّة إلى جذورها ليدرك المظاهر والنّتائج يحلّلها ثمّ يشرع بعد ذلك في اقتراح الحلول. ومسلم اليوم يجابه العنف فهو «موجود قائم الذّات بأوجهه المتعدّدة وعليه أن يعرف كيف يوجّهه وكيف يقيّمه» ونراه يحلّل الوضع السّياسي والاجتماعي بكثير من الجرأة، فيدين القوى العظمى التي تجد في حروب دول العالم الثالث ضدّ بعضها بعضا «مجالا رحبا لترويج منتوجات

---

[1] ن م ص193

[2] ن م ص195

[3] راجع مثلا: الإسلام والحداثة وكذلك لبنات.

صناعاتها الحربيّة وتجربة أحدث ما استنبطته من أسلحة» وهي المسؤولة أيضا عن «العمليات البوليسيّة وعمليّات التّطهير» وقد ورثت الدّول المستقلّة حديثا عن الدّول المستعمرة «هذه الوسائل الدّنيئة» بدل الاعتبار «بعدم جدواها وبما قاسته منها فإذا بها تطبّقها داخل حدودها وخارجها في حالة الحرب وترسل إطارات جيشها وشرطتها إلى أكاديميّات الدّول الكبرى حيث يلقّنون فنون القمع والإبادة».

ويتوسّع الدّارس في إدانة «العنف المقنّع» الذي تمارسه بعض الدّول النّامية التي أحلّت «التّعسف العنفي الوطني محلّ التعسّف الأجنبيّ» بل تزداد إدانة الدّارس عندما يتساءل : «ومعروف أنّ الأمن هو ثمرة العدل، ولكن أين هو العدل في كثير من الدّول النامية ؟ »[1]

فالنّظام أصبح شبه مقنّن، لأنّه يسلّط «باسم القانون وباسم المصلحة العليا وصيانة الوحدة القومية» وهو ما يدعوه إلى نقد ما في بعض الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسيّاسيّة من انتهاكات «للحقوق والحرّيات الأساسيّة» وخطره أشدّ من آثار الغزو العسكري، خاصّة إذا كانت الهوّة عميقة في الدّول النّامية بين ما تدّعيه نظمها من أنّ المواطن «رشيد ومسؤول ومشارك في سير الدّيمقراطية» والمعاملة الفعلية التي «هي من نصيب ذلك المواطن حيث لا يعتبر جديرا بالثّقة ويدعى إلى تفويض أمره كلّية إلى من يعرفون مصلحته أكثر منه». وعلى هذا الأساس يدعو إلى احترام الحقوق والحريات الأساسيّة للمواطن وإشاعة الدّيمقراطية فذلك هو الحلّ لإبعاد شبح الشعور بالخيبة و«الحقد والكراهية» (...) وكلّها عوامل تؤدّى إلى انفجار العنف».

وإذ يدعو إلى اللاّعنف باعتباره «استراتيجيّة مفضّلة لاعتبارات إنسانيّة ودينيّة» فإنّه لا يكتفي باقتراح الحلول، بل يأخذ في تدراس إمكانيّة نجاحها من عدمه، فمن أوجه عدم نجاح حلّ اللاعنف في نظره أنّه «كثيرا ما يؤول القمع البوليسي بالحركات

---

[1] الشرفي، عبد المجيد، الاسلام والعنف م مذكور ص.197

اللاعنفية إلى حركات عنيفة، لأنّها تتّعظ بالنّتائج التي أدّاها إليها العنف» وبالإحالة على أمثلة من الواقع يؤكّد فشل حركة اللاعنف اقتداء بغاندي عندما طبّقت في جنوب إفريقيا، أو من يلوم الفلسطينيين على «العنف» إزاء ما يتعرّضون له من عسف وعدوان؟ فهل تكون الثورة هي الحلّ؟ خاصّة وأنّ «الثورة على الاستبداد والحكم المطلق حقّ مشروع في الإســـلام» ولكن المشكلة «التي تعترض الضّمير الإسلامي هي مشروعيّة الثورة العنيفة لضمان توزيع عادل للثروة القوميّة ولإنقاذ الأغلبية المطلقة من أبناء الشعوب الإسلامية من الفقر والجهل والمرض أي من التّخلف، فهل يحقّ للثورة الإنمائية أن تستعمل الوسائل العنيفة حين تعجز الوسائل السّلمية عن تحقيق التّنمية لصالح المجموعة؟ وباسم ماذا يحقّ لـــها ذلك؟ تـــلك هـــي المشكلة التي تواجهنا»[1] وإذ ينفي الأفكار المسبّقة حول الثّورة العنيفة يذهب إلى أنّ هدف الثّورة «أوّلا وبالذّات شقّ ســـبيل ثابت نحو بناء مجتمع تسوده الحريّة والعدالة الاجتماعية ولا يكون فيه المواطن مجرّد رقم أو بيدق لا حول له ولا قوّة» وهي بهذا المعنى «إنمائية بنّاءة أو لا تكون».

وحتّى يؤكّد الدّارس التزامه بحدود موضوعه وفق المسألة المحدّدة في الملتقى يتوجّه في الختام بالخطاب إلى المسلمين والمسيحيين فهـــم «مدعوون إلى تـــحليل هذه الأوضاع بكلّ نزاهة وإلى السموّ بأحكامهم الأخـــلاقية من الحكم على الوســـائل وعـــلى السّلوك الفردي إلى الحكم على غائية الحياة فالعنف قد يكون علامة الأمل إذ الإنـــسان المتحرّر ولو جزئيا هو الذي يستطيع وحده الخلاص من ربقة الـــعبوديّة الـــحديثة وأن يثبت لنفسه وللعالم بأسره، أنّه لم يعد يقبل الحلول التي ارتضاها مـــن قبل»[2] ثمّ إنّه لم يغفل عن الرّجوع من خلال الاستفهام إلى جوهـــر القـــضيّة التي عـــالجها فيـــتساءل «في الختام هل يقرّ الاســـلام العنف لبلوغ النموّ ؟» ويعتبر

---

[1] ن م ص202

[2] ن م ص204

الجواب رهين «المعطيات الخاصّة بكلّ حـــالة وبالخصــــوص بمدى نضج الشعوب وبتقدير الظروف الموضوعيّة لنجاح الثّورة وكذلك باستنفاد الوسائل السّلمية في إرادة التّغيير نحو الأفضل»[1].

وهكــذا تكون هذه الدّراسة أنموذجا لما يمكن أن يحقّقه المختصّ في دراسة الفكر الاســـلامي من إضافة، فالإلمام الدّقيق بقضايا النصّ الدّيني وبشواغل العصر مكّناه من تحليل مظهر من مظاهر التّحديات المواجهة للضّمير الإسلامي ولو تطرّق أحد التقليديين لذات الموضوع لكان الاتجاه مغايرا تماما ولحسم الأمر ربّما بتمجيد الإسلام ونفي العنف عنه ولآجتهد في إظهار محاسن الدّين قبل كلّ شيء ولألقى بوابل من التّهم على المسلمين - لا الإسلام - أو على العصر الحديث والغرب. وممّا يؤكّد ذلك أنّ أحد المشاركين فى الملتقى ألقى في دراسته سؤالا وجيها: «لماذا لم يعد الاسلام محرّك التّقدم مثلما كان بالأمس؟ [2] إلاّ أنّه أرجع كلّ أسباب التّخلف إلى العزوف عن الدّين الذي فقد أساسه، أي الإيمان وخاض في كيفيّة الإيمان أو الإيمان والإسلام، دون طرح إشكاليات تذكر وطغت العاطفة على خطابه فأدان عبدة الأصنام والتّماثيل في «مجتمعنا الإسلامي المعاصر» إذ «يعبد النّاس المال والجاه والمناصب... وحتّى يبرّر تنكّب البحث العلمي الرّصين بالبحث في أسباب الظّواهر بعمق اعتبر «الدخول في التّفاصيل والمناقشات قد يضيع قوّة الإيمان وحرارته وصدقه ويجعل منه موضوع جدال أكثر»!؟ ولكنّه سقط في المحذور أي البكاء على أطلال الماضي، فالمسلم الأوّل حمل في قلبه الإيمان وفي يده سيفا «وفقد سيفنا فسخر منّا الاجنبيّ واحتلنا وتجاوزنا التّاريخ فاتهمنا ديننا وشككنا في قيمة حـــضارتنا وفي أنفسنا شكّا يصعب التّخلص

---

[1] عالج علي مراد نفس الموضوع باللغة الفرنسية في ذات الملتقى، لكن من زاوية أخرى اعتمد فيها على القرآن والسنّة، تحت عنوان L'Islam et la violence p. 159-166 ، كما نلاحظ أن مفهومي التّخلف والتّمية الواردين في دراسة الشرفي عاد إليهما مهدي المنجزة في كتابه الحرب الحضارية الأولى، سنة 1991

[2] قشيش محمد، الإيمان في الإسلام ص 241 – 259

منه... ولا تستقيم حالنا إلاّ إذا صدق منّا الإيــمان وصنع السّيف»[1] هكذا بكلّ بساطة! فلا من إشارة إلى عوامل التقــهقر ولا وعـــي بالتّحولات عبـــر التّاريخ ولا كيف تتوفّر جملة من الأسباب لبلوغ مرحلة «صنع السّيف» ! أي الخروج من التّخلف وتحقيق التّقدم.

والتّقدم في حدّ ذاته كان فكرة حاول دارس آخر [2] البحث في احتمال أن يكون المفكّرون المسلمون القدامى قد عرفوها، فالفكرة «لم تدرس» في الإسلام و«لمّح إليها خاصّة بمناسبة دراسات حديثة متّصلة بحركة النّهضة بصفة عامّة ومحاولة تبيين تشجيع الاسلام على التّطور والتّجديد والدعوة إلى الإصلاح... [3] »، ومع ذلك لا يدّعي تقديم دراسة «منهجيّة شاملة» للموضوع ضمن «الفكر الاسلامي القديم» في «هذا البحث القصير» ويكتفي برسم «بعض الخطوط في هذا الاتجاه وإبداء بعض الخواطر حول ذلك»، فيتدرّج من متابعة لفظة التّقدم لغة واصطلاحا إلى تطوّرها في الغرب، ويناقش عبر ذلك اعتبار عصر الخلفاء ذهبيّا ويحلّل هيمنة «النّظرة التّدهورية في مختلف الميادين السّياسيّة والأخلاقية والدّينية والعلمية» ولكنّه مع ذلك ينخرط في بعض الأحيان في التّسليم دون مناقشة ببعض الأحكام المتواترة عند التّقليديين كاعتبار شمول القرآن لكلّ شيء على الإطلاق «وإنّنا نجد في القرآن كلّ ما نشاء وبذورا لكلّ النظريات والتّيارات التي اجتاحت العالم الإسلامي»[4] والمهمّ عنده أنّ فكرة التّقدم وجدت عند بعض المفكرين الاسلاميين ويتناولها من جهة التّقليد أو نبذه والدّعوة إلى إعمال العقل عندهم فيحيل على عديد النّصوص المحدّدة لمعركة القديم والحديث في الأدب (ابن رشيق وابن قتيبة) ويشيد بموقف أبي الحسن الهلال الصّابي (ت448 هـ) من العقل «فقد ثبت أنّ الفضل فرع أصله العقل» وعند متابعة نزعات نبذ التّقليد عند الغزالي وابن خلدون توقف مطوّلا عند ابن خلدون وأشاد بمواقفه. ولئن أثبتت

---

[1] ن م ص

[2] غراب سعد، التقدم عند المفكرين القدامى ص 207 – 240

[3] ن م ص210

[4] ن م ص217

النّصوص فكرة التّقدم إلاّ أنّها ظلّت في رأيه «على هامش التّفكير العربي الإسلامي الذي أثّر في البيئة الاسلامية بأتمّ معنى الكلمة»[1]، ومع ذلك فإنّ الفرق على اختلافها وصراعاتها قد أحدثت حركية دافعة في الفكر الإسلامي، بل عدد الدّارس أمثلة من الاجتهاد والتّقدم في مستوى بعض الأفكار لينتهي إلى أنّ «كلّ هذه الأمثلة تحتّم علينا أن لا نقول ببساطة كلّ نظرة سلفيّة هي نظرة تقهقريّة، وبما أنّ الاسلام تغلب عليه هذه النظرة فقد آنعدمت من تاريخه كلّ نظرة تقدّمية» إنّ غراب ينعت دراسته بأنّها مجرّد «خواطر عن فكرة التّقدم في الحضارة العربية الاسلاميّة» لكنه يسرّب عبر هذه «الخواطر» جملة من المقترحات مثل ضرورة «أن يفرّق في بلاد الاسلام أيضا بين الرّوحي والزّمني وأن تنطلق الحياة الدنيوية على قواعد متينة من العلم والموضوعية والإيجابية، وأن يبقى الدّين أمرا ذاتيا خاصا بكلّ فرد. ولكن هل يكون هذا الدّين إذاك هو الدّين الإسلامي الحقيقي؟ ذلك هو المشكل»[2].

إنّ المـــقترح الأخير يعبّر عن نقلة نوعيّة في مستوى طرح الحلول المساعدة على جعل المجتمعات الإسلاميّة تتحرّر نسبيّا من ازدواجيتها المؤثّرة فعلا في نسق تقدّمها إلاّ أنّ التّعليق على الفكرة بسؤال حول مصير «الدّين الاسلامي الحقيقي» يدعو إلى النّقاش والاستفهام عن دلالة «الحقيقي» ! وتتدعّم هذه النزعة الضّبابية عند تأكيده في الخاتمة أن الاسلام «دعوة رصينة للتّقدم تربط ربطا متينا بين الماضي والحاضر والمستقبل فالتّقدم ليس حتما مخالفا للقديم أو ضدّا له إذ هما يرجعان إلى نفس المادّة في لغة العرب» والغـــريب أنّه يســـتشهد على ذلك بالـــهامش بـــأنّ من معـــجزات الرسول أنّه كان يرى أمـــامه ووراءه نقلا عن هنري لاووست في كتابه Les schismes dans l'Islam ص 414! فضلا عن المبالغة فـــي التّفاؤل «بالدّفع الانقلابي» ونقده لأزمة التّقدم كما يقدّمها فريدمان[3] «في العديد من كتبه ومقالاته» فالدّارس يرى أنّ الدّفع الانقلابي «يكـــون بالرّهان على الإنسان المتـــواضع في عبوديته لإله خالق

---

[1] ن م ص231

[2] ن م ص239

[3] -Friedmann, La crise du progrès (1895-1935) ; Heidegger et la crise de l'idée du progrès entre les deux guerres.

وعلى هذا الأســاس لن نــجد أنفــسنا في مــآزق حــضارية ونظريات تشاؤميّة تتحدّث في قرننا هذا وخاصّة في سنواتنا هذه عن أوهام التّقدم وخيباته وسرابه بصفة عامّة».

وإذا كانت أهمّ التّحديات التي واجهت الضّمير الإسلامي خاصّة اقتصادية واجتماعيّة فإنّ إحدى الدّراسات[1] حاولت التّوقف عند الحلّ الذي اقترحته جماعة الإخوان المسلمين بمصر لمواجهة التّحديات فتطرّق صاحبها إلى «أسس النّهوض الاقتصادي والاجتماعي» في «نظريتهم» وهي مجرّد آراء عامّة لا ترقى إلى مستوى النّظرية فعلا، ومن مبررات الاهتمام بهذه الجماعة حسب الدّارس أنّها «لم تنل ما تستحقّ من اهتمام الدّارسين، فأكثر ما كتب عنها منحاز لها انحيازا يقوى ويضعف، أو متحامل عليها قليلا أو كثيرا، وأمّا ما كتب عنها من الدّراسات الموضوعيّة فقليل في بلادنا على الأقلّ» [2] ومن هنا نفهم أنّ الدّارس سيتوخّى الموضوعيّة في التّطرق إلى هذه المسألة التي يقرّ بصعوباتها نظرا إلى تداخل النّواحي الاقتصادية والاجتماعية التي اهتموا بها، لذلك نؤكّد من ناحيتنا أنّه ليس للإخوان المسلمين نظرية بقدر ما هي توصيات ونصائح وشعارات تقدّم فهما معيّنا للدّين «ودوره في الحياة، لها أثرها في نظرتهم إلى الحياة الاجتماعيّة والاقتصادية وما ينبغي أن تكون عليه» مثل إلغاء الحدود الجغرافية واعتبار المجتمع الإسلامي مجتمعا عالميا أو مجتمعا ربانيا دستوره القرآن ويبدي الدّارس إلماما جيّدا بأبرز أفكار الإخوان المسلمين يســتعرضها وفق تسلسل منطقي متجرّد من الأحكام والنّقد إلاّ في مناسبات قليلة كــتعقيبه عــلى آراء محمّد قط حول منع الرّبا يوم يصبح الاقتصاد ودواليــبه بيد المــسلمين «في ذلك اليوم نقيم اقتصادياتنا علــى قواعد الإسلام ونــحرّم الرّبا فنكون بالنّسبة إلى العالم كلّه تقدّميين متطوّرين آخذين بأحدث الأوضاع الاقتــصادية في العالم الحديث» لكن يتراجع عن

---

[1] ابن عبد الجليل محمد شبيل، أسس النّهوض الاقتصادي والاجتماعي في نظرية الإخوان المسلمين ص261 – 284

[2] ن م ص262

هذا الأمل ليستفهم «ولكن السؤال الذي يتردّد في النّفس، هو كيف الخلاص من هذه الضرورة؟»[1] باعتبار أنّ المسلمين مضطرّون حسب محمد قطب إلى التّعامل بالرّبا «ضرورة مذلّة بالنّسبة إلينا اليوم»[2].

وبالجملة فإنّ هذه الدّراسة تكتسي أهميّتها ربّما من التفات صاحبها دون غيره في تونس وفي ذلك التّاريخ إلى مدوّنة الإخوان المسلمين (سيّد قطب ومحمّد قطب خاصّة والتّعريف بهما) وهو لم يجد فيها رغم نعتها بنظريّة غير توصّلها إلى «أنّ الأمم الإسلامية بين أمرين، فإمّا أن تنهض وتلحق بالأمم المتقدّمة وتسهم بحظّها في الحضارة الإنسانية وإمّا أن تفنى وتذوب...[3] »، ولعلّ البحث عن «طريق المسلمين للنّهوض» لم يكن شاغل الإخوان وحدهم، بل هو مطروح على الفكر العربي الاسلامي منذ القرن التّاسع عشر، وما يزال مطروحا إلى آخر القرن العشرين، وخلافا لهذه الدّراسة التي لا تضيف جديدا إلى معارف المطّلع على مؤلفات الإخوان المسلمين، فإنّ من وجوه التّحديات التي رصدتها دراسة أخرى[4] وركّزت على تحليل عيّنة، اهتمام صاحبها بتهافت المقدّس في المجتمع التّونسي المعاصر إذ تأسست على مقارنة المجتمع التّقليدي ومكانة الدين والمقدّس فيه بالمجتمع المعاصر ومتابعة تزحزح القيم الدّينية لفائدة ما هو دنيوي، وذلك من خلال اللّغة والتّربية والمحرّم والأخلاق والموت، وقد سجّل الدّارس انطباعاته الشخصية وملاحظاته في المجتمع وكيف أخذ المقدّس يتأخّر لفائدة المدنّس في مستوى العبارة اللغوية الملتبسة بالسّخرية والتّندر، إلى مستوى الممارسات في حقل التّربية وفي المجتمع عموما ونسبة ما هو ديني إلى الفولكلور وغلبة الجانب الاحتفالي على البعد العقائدي أو التّعبدي، وتبدو العلامات التي رصدها الدّارس دالّة في نظرنا على مجتمع الاستهلاك وما عرفه المجتمع التّونسي مثل غيره

---

[1] ن م ص271

[2] قطب محمد، شبهات حول الإسلام ص174

[3] بن عبد الجليل، مرجع مذكور ص283

[4] Lassoued H., Le déclin du sacré dans la société tunisienne d'aujourd'hui p. 170-181

من المجتمعات من تحوّلات عميقة وقد أكد الدّارس أنّ أوروبا هي المثال المحتذى، والحال أنّ كلّ التّعبيرات الثقافية في العالم لا تخلو من بعد كوني إلاّ في تونس، فكلّ نشاط ذهني أو فنّي مطبوع بطابع أوروبي تحت شعار التّطور والتّقدم ولذلك كان التّحول في مستوى الأخلاق واحتد التّعارض بين نمط محافظ وآخر جديد متمرّد على الماضي، ولم يعد هناك نظام إسلامي سواء في مستوى الاعتقاد أو في مستوى الأخلاق أو حتّى مجرّد تصوّر العالم من وجهة نظر دينية [1]. فكلّ شيء خضع للنّقد والتشكيك من جانب علماء الاجتماع وعلماء النّفس ممّا جعل البناء يتهاوى ويهدّد بانهيار الأخلاق، ولذلك تقهقرت مفاهيم الخلود والكمال اليوم ليحلّ محلّها ما هو انتقالي وناقص. والملاحظ أنّ الدّارس قد اعتمد تكثيف الأمثلة مجتنبا التّنظير ممّا جعل دراسته أقرب إلى البحث الصّحفي منها إلى الدّراسة الأكاديميّة، وهيمن عليه التّشاؤم وكأنّ ما ذكره من انحرافات - دون ربطه بأسبابه الجوهرية وبقانون التّحولات - كان يفسّر حدّة ردود فعل الإسلام الاحتجاجي، فالمجتمع الذي قدّمه الدّارس ليس له من الاسلام غير القشور والمظاهر، بل هو يعارض الاسلام في بعض الممارسات: منع الحمل وعلاقة المرأة بالرّجل وتحرّرها وتقنين الدّعارة... لكنّه ينتهي إلى أنّ الأمر عام وليس خاصّا بالمجتمع التّونسي، بل يندرج ضمن «تحوّل نظرة الانسان عبر تاريخه الطّويل لمشاكل وجوده الأساسيّة»[2] بل إنّ هذه «القطيعة مع القيم الدينية الإسلامية ليست استثناء، وقد عاشها أتباع كلّ الأديان وواجهوها يوميّا فالكلّ يتساءل في حيرة: هل هو الانحطاط أم موت المقدّس في مجتمعاتنا؟». وهذا في رأيه توجّه جذري في تاريخ الإنسانية، ولا يمكن اليوم تجاهله أو ازدراؤه.

وفي إطار تنوّع المواضيع وقربها أو بعدها عن المحور الأساسي للملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل أدرجت بعض الدّراسات ذات الصّيغة العامّة، المطلقة بحيث لا علاقة لها بالحوار ولا بالتّحديات في العصر الحديث، مثل البحث في الزّمنية

---

[1] ن م ص178

[2] ن م ص181

والأبعاد في الفكر العربي المقدّس والمدنّس[1] وهو ما اضطر صاحب الدّراسة إلى البحث المعجمي لتحديد مفاهيم الماضي والمضارع الذي يفيد الحاضر والمستقبل، ويقترح اعتماد الأنتروبولوجيا لفهم الزّمنية ودلالتها العميقة بالنّسبة إلى الشخصية المسلمة - وهنا يتغيّر كما نلاحظ المصطلح، فبعد الخوض في الفكر العربي أصبح الحديث عن الشّخصية المسلمة - ويميّز الدّارس بين الانسان في الجاهلية من جهة علاقته بالزّمن والإنسان المسلم ويذهب إلى أنّ أبرز تحوّل أحدثه الإسلام في الشخصية العربيّة هو مفهوم الزّمنية بعد تشتّت ذهن الجاهلي وعدم قدرته على توحيد عناصر العالم أو التّفكير فيها بطريقة تجريدية لم تسمح له بتوضّح العالم أو وعيه بذاته، فضلا عن إدراك خالقه، فالزّمن بالنّسبة إلى العرب البدائيين هو المسرح الفسيح للعودة الخالدة وللغياب، واضطر الاسلام لتغيير هذا التّصور إلى إبراز أنّ الوجود الإنساني مؤقّت، وأنّه بالأساس مستقبل خاضع للزّمنية، وهو ما يجعله يستنتج أنّ الإسلام قبل أن يكون مجموعة مفاهيم وعقائد هو بالأساس تجربة وجودية يجد كلّ مسلم من خلالها ذاته ويعي بها وبالعالم والخالق في ذات الوقت، ومن ينكر هذا التّصور يعتبر جاهليّا. وبمثل هذا التّصور يتحقّق التّوحد ويفهم الوجود الذي ينتفي عنه العبث ويتأكّد مفهوم الزّمنية؛ والحقيقة أنّ أفكار الدّارس ليست طريفة وكأنّ الغاية من دراسته تعريف الآخر بما غاب عنه من فلسفة الإسلام في الزّمن، ولا نظنّ أنّه يجهل ذلك.

. إنّ الملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل : الضّمير المسيحي والضّمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النّمو، لم تلتزم دراسات التّونسيين فيه بهذا المحور تحديدا ولم تجسّم في أغلـــبها مفهـــوم الحوار، بقدر ما كانت وجهات نظر متنوّعة بتنوّع اختصاص أصحابها، تتفاوت عمقا وسطحية وتختلف اختلافا جذريا من جهة المنهج والتّصور والطّرافة، فكأنّ هذا الملتقى نسخة تجريبيّة لما سيأتي من ملتقيات أخرى سيظلّ بعض الدّارسين أوفيـــاء للمـــشاركة فيها في حين اكتفى البعض بالمساهمة في الملتقى الأوّل فقط وانسحب وكأنّه أدرك عدم جدوى الحوار وأبعاده ودوره في فهم كلّ

---

[1] Ghannouchi, A. La temporalité et les dimensions dans la pensée sacrée et la pensée profane arabes p. 67-79.

طرف للآخر فهما مثمرا فأخذ يبحث عن إطار آخر وسبل أخرى لإبلاغ أفكاره وبسط أطروحته.

2-معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما[1]

لقد شهد هذا الملتقى بالذّات نوعا من الضبّط والتّبويب وفق محاور، وهو ما لم يتواصل العمل به في سائر الملتقيات، وكان التّبويب ميسّرا لمهمّة الدّارس فيدرك بيسر اشتراك علم الاجتماع والفلسفة والحضارة والدّراسات الشرعية في البحث عن معاني الوحي والتّنزيل من خلال: الوحي عبر التّاريخ والوحي والعقل والعلم وتجديد فهم النصّ المقدّس وأخيرا الوحي كتجربة.

إنّ المدخل، وهو في حدّ ذاته دراسة لعبد الوهّاب بوحديبة، لخصّ موقف الباحث التّونسي من وجهة نظر علم الاجتماع في مسألة الوحي، فكشف عن نقد «للعلمانية السّاذجة» في مختلف أشكالها «الوضعيّة والماركسيّة والنّيتشيّة» لأنّها ما انفكت تردّد أنّ «الدّين انتهى والإيمان بالربّ انقرض إلى حدّ أنّهم يعجبون اليوم لما تشاهد(كذا) الأديان على بكرة أبيها قائمة الذات»[2] ولمقاومة هذا النّزوع يقترح «التّحلي بسلامة الفكر النّقدي وتطهير القلوب» ولا تكفي في نظره الصّحوة الإسلامية في بعض البلاد، بل لا بدّ من البحث العلمي في هذا المجال، وما الملتقيات الاسلامية - المسيحية إلاّ وجه من وجوه البحث، رغم أنّها أثارت النّقد ولعلّها لن تغيّر من الأوضاع شيئا على أرض الواقع باعتبار الإسلام عنصرا أساسيّا «في ثقافات العالم الثالث» والمسيحيّة عنصرا من عناصر البلاد الثرية المصنّعة، فضلا عن كون الكنيسة لم تتوقّف عن دعم التّبشير «وما هذا الحوار إلاّ بمثابة الطّعنة من خلف مسلمي إفريقيا والفيليبين واندونيسيا» لكنّ الحوار في رأي الدّارس كفيل وحده بإنقاذ الإنسان ويوجّه الخطاب إلى «إخوانه» المسيحيين حتّى :«يخطوا خطوة أخرى في طريق الاعتراف بما أنزل علينا من وحي

---

[1] عنوان الملتقى الاسلامي المسيحي الثاني، قرطاج 30 أفريل 5 ماي1979

[2] الملتقى الاسلامي المسيحي الثاني، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ص10

مقدّس وأن يواصلوا النّقد الذّاتي الذي أقدموا محمودين عليه منذ سنوات وأن يحترزوا كامل الاحتراز من بعض وسائل التّبشير التي هي أقرب إلى اغتصاب الضّمائر، ممّا هي لتعاليم الإنجيل الحنيف».

فالحوار في رأيه ليس مجرّد وسيلة بقدر ما هو ضرورة تخضع لشروط، فليس لأحد أن يتكلّم بآسم «الأديان أو الشعوب التي ينتمي إليها والقضيّة الكبرى هي «قضيّة الوحي والتّنزيل ومعانيهما ومستوياتهما» في العصر الحديث أو بمعنى آخر ما موقف «الضّمير الحديث من الكتب المقدّسة»؟ وكأنّ الموضوع يصبح حول مدى صمود الكتب المقدّسة ومسألة الوحي في العصر الحديث؟ وبما أنّ «الوحي ظاهرة زمنيّة» فالدّارس يرى ضرورة الاستنجاد «بأضواء العلمانية» لدراسة الكتاب المنزّل لما فيها من مساعدة على الفهم ودعم الإيمان دون الغفلة عن كون هذه الأضواء نسبيّة وبشريّة، فلا يرقى الشكّ أو «الجدل» و«التّحقير» إلى النصّ الموحى به. «بحوثنا لا تتعلّق إلاّ بمجرّد ما في الوحي والتّنزيل من حدث وتبقى بعيدة كلّ البعد عن المحدث لذلك الحدث والباعث له»[1].

ولعلّ منهج توخّي البحث العلماني لفهم الوحي لا يقبله دارس تقليدي مطلقا، لذلك يضطرّ بوحديبة إلى التّنبيه من أن «نترك التّفكير العلماني يطغى على الوحي فيفقد الكتاب المقدّس معناه القدسي» أو أن «نفرغ الكتاب من محتواه الذّاتي ونعوّض الفهم القرآني بالفهم العلماني، وندّعي أنّ القرآن ينحصر معناه في المعنى العلماني» ويحذّر أيضا من التّعصب والكبرياء وهو لا يرى في سياق تبريره للمنهج العلماني وتطبيقه لفهم الوحي أيّ خلاف بين العلم والإيمان، بل يميّز دور كلّ منهما، فالإيمان «معطى أساسي ينبثق عنه التّصديق الكلّي، أمّا العلم فإنّه يقصد إلى تفسير الأشياء بالرّجوع إلى أسبابها» أمّا الوحي في حدّ ذاته فيجد له معاني ثلاثة «على الأقلّ فهو طعم وغاية ودلالة» بل «الوحي والتنزيل طعم وذوق» ويندرج بهذا في مقام صوفي يتداخل بلذّة النّصّ على نحو ما توصّل رولان بارط إلى إقراره «في لذّة النصّ، لذّة ذاتية، تقوّي

---

[1] ن م ص13

الباطن وتدعمه»، وهو في ذات الآن لا يتنازل عن بعض المفاهيم السوسيولوجية، فإلى جانب «هذه الانعكاسات الجمعيّة، ذلك أنّ الكتاب يوحى عن طريق الرّسول إلى أمّته، فالأمّة تلتفّ حول كتابها، الأمّة وعاء للوحي... » وبذلك فإنّ التّنزيل سيكون سبب «الانصهار الجماعي ونقطة الانطلاق لبروز الضّمير الجماعي».

وليس عسيرا على النّاظر في مواقف هذا الدّارس وفي هذا السّياق بالذّات أن يكتشف سعيه إلى إرضاء مختلف النّزعات والتّوجهات على اختلافها وتصادمها أحيانا فهو من جهة يقف موقفا وسطا بين المسلمين والمسيحيين حول دلالة الوحي وعلاقته بالإيمان كما أنّه يجتهد في التّوفيق بين العلم والإيمان ليحدث معادلة بين الوحي والتّنزيل، فلئن انقطع الأوّل فإنّ «الرسالة أبديّة سرمديّة موجّهة للإنسانية جمعاء، حاضرا ومستقبلا.[1] من خلال القرآن «كلام اللّه»، دون تجاهل للفروق بين المسلمين والمسيحيين في تحديد المعنى النّهائي للوحي والتّنزيل أو حول استمرار الوحي أو انقطاعه، وهو ما يجعله يبحث عن المواءمة والانسجام، ويجعل المسيحيين والمسلمين يواجهون نفس القضايا «في عالم طغت عليه الماديّة وطغى عليه الإلحاد» وذلك «أهمّ وأقوى من الفروق الفاصلة، يجابه مشاكل العنف ولهفة الشباب وفقدان الإنسان أسمى معانيه وضرورة إعادة النّظر في نسق تنظيم البشر».

إنّ تنوّع مشارب الدّارسين المساهمين في ملتقى «معاني الوحي والتّنزيل ومستوايتهما» يدفعنا إلى ضرورة النظر في دراساتهم بحسب التّيار أو الاختصاص الذي ينتمون إليه، فدراسات التّقليديين تختلف عن دراسات الحداثيين. فموضوع «القرآن صالح للماضي والحاضر والمستقبل»[2] يعترف صاحبه ذاته بأنّه قديم ولا زيادة على ما قاله القدامى فيه، غير أنّه يتشبّث بفكرة أنّ جميع الحلول مطروحة في القرآن «لكلّ عصر ولكلّ مصر» مع شيء من الاستدراك «لاشك أنّ الفرد المعاصر سيجد أشياء جديدة جدّت في عصـــره، ولم يـــهتد النّاس إلـــى حلول لها في الكتاب

---

[1] ن م ص17

[2] عنوان دراسة أحمد بكير ص 51 –64

العزيز»[1]، ويندرج دون مبرّر ظاهــر في ضرب من الجــدل، مبعدا عن نفسه أن يكون كلامــه «إطــراء للإســلام وكتاب الإسلام، فمن كان مثلنا يقول ما يراه عن اجتهاد وإيمان بما يقول. وإلى الذين يرموننا بالتّقصير أن يكتبوا أحسن وأرقى ممّا أكتب، (كذا!) »

وتغلب على هذه الدّراسة النزعة الوجدانية وتكرار ما هو معلوم في الدّراسات التّقليدية من أنّ القرآن «كتاب علم وتقنية» !والذنب ذنب المسلمين أضاعوا ما كان بأيديهم «عندما تركوا القرآن وتدّبر آياته وتمسكوا بما وضعه الإنسان ممّا يقبل الزّيادة والنّقص... » كما يهيمن على منهجها ضرب من التسرع، ومحاولة استعراض أكثر من موضوع (التوحيد، الوعد بالجنّة، القصص، المحبّة والسّلام، مقارنة الأديان السّماوية بعضها ببعض) ! وهو يبرّر هذه المقارنة بمناسبة الملتقى «من الواجب ونحن في ملتقى الأديان أن نلقي نظرة عابرة مقارنين بين الأديان الثلاثة» ولا يتورّع عن مهاجمة المسيحيين في ملتقى للحوار معهم !«أمّا المسيحيّة فهي دين تواضع واستسلام ومحبّة، وعنايتها بالآخرة أكثر من عنايتها بأمور الدّنيا، وإن كان أتباعها أكثر شذوذا عن القواعد الأساسيّة لدينهم وذلك لا يغيّر جوهر الدّين، بل العتب على الاتباع فكثيرا ما قادوا الحملات باسم الدّين لسفك دماء غيرهم، وكثيرا ما اغتصبوا الحقوق باسم العدالة، وكلّ المعارك والحروب التّاريخية إلاّ وراءها سياسي يتأبّط الإنجيل» [2]! بل يستغلّ الفرصة لمجادلة من يذهبون إلى أنّ الإسلام قد انتشر بحدّ السّيف فيردّ على ماكسيم رودنسون: «إنّ ما قام به محمّد ﷺ كان ردّا لتحرّكات خصومه في مكّة إذ أخرجه قومه وألبّوا عليه». وفجأة ينتقل إلى الحديث في «الإعجاز» !«ما دمنا نتحدّث عن القرآن وصلوحيّته، (كذا) لكلّ زمان ومكان فلا بدّ أن نتعرّض لإعجازه بكلمة قصيرة، ما دمنا نتحدّث عن مثاليّته وأنّه من عند اللّه»[3] والدّارس يكثر من استعمال عبارة«ما دمنا» على آمتداد كامل النصّ، وكأنّه يبرّر بها عدم تسلسل المعاني عنده

---

[1] ن م ص51

[2] ن م ص52

[3] ن م ص56

وخضوعها لمنهج واضح، والدّليل ما لاحظناه من انتقال من الخوض في الإعجاز إلى البحث في مكانة العلماء في القرآن !فيعيد ما هو معلوم سلفا حول تاريخ الإسلام وعلومه لينتهي إلى تحديد الإيمان وأنّ «الإيمان الصّحيح إنّما هو إيمان العلماء» ويعرّج على «عناية المسلمين بكتابهم المقدّس» فرغم كلّ البحوث حوله «لا يزال موضوع نبلاء الأمّة وفضلاء علمائها» و«لا يزال ميدان المعرفة فيه يتّسع لكلّ باحث».

غير أنّ ما أثاره في آخر دراسته أو كلمته لا يخلو من تسرّع وأحكام عامّة، فتحت عنوان «القرآن اليوم» دعا إلى جعل القرآن دستورا عالميّا، فالعالم في فوضى وظلم وعدم استقرار «فلم لا نتّخذ القرآن دستورا للعالم أجمع؟» وغنيّ عن الإشارة إلى مدى مثاليّة مثل هذه الدّعوة التي لم تخرج في الحقيقة عن شعار الإخوان المسلمين «القرآن هو الحلّ» بل أكّدها بنقده «لأنصار ماركس» ولخصومهم أيضا أصحاب «رأس المال الذي يعتمد الصّعاليك، ويقيم دولة على سواعدهم، ولا الدّيمقراطية الكاذبة التي تعتمد اللّصوص وأصحاب رؤوس الأموال الفاحشة والقحط النّفسي والتّحيل تارة والقوّة أخرى... »[1]

وإذ يذكّر بأسمى المعاني كما وردت في القرآن ويدعو إلى العمل بها متجاوزا الشّيوعية والرّأسمالية فإنه يرى أنّ نشر الأمن لن يكون إلاّ «بإقامة الحدود، والنّاس سواسية أمام القانون» وموقفه صريح لإبطال القانون الوضعي وإعادة الاعتبار للحدود والأحكام الشرعية المقرّرة لها، وموقفه هذا ينسجم كلّ الانسجام مع ما كانت تدعو إليه الحركات الإسلاموية في العصر الحديث ومنها الاتجاه الإسلامي في تونس، فالملتقى تمّ سنة 1979 والحركة في عنفوان نشاطها[2]، «فالقوانين الوضعيّة ليست أحكم ولا أكمل من قوانين السّماء. فأيّ شيء يعاب على دولة القرآن؟» ويجيب على السؤال الذي طرحه مفضلا الردّ على «من فتنتهم حضارة الغرب» واعتبروا أنّ أحكام القرآن في

---

[1] ن م ص59

[2] راجع عبد الله عمامي، مرجع مذكور فالبداية الفعلية للحركة كانت بين 1969 و1970

قطع يد السّارق وجلد القاذف والزّاني والشارب وقتل القاتل ورجم المحصن الزّاني وتحريم التّعامل بالرّبا وإجبار التأمين لا تتماشى وزماننا»[1]

إنّ الدّارس يخرج عن إطار الملتقى ليصبح خطيبا من وجهة نظر إيمانية عقديّة، تتمسّك بكلّ الأحكام الشّرعية على نحو ما ضبطت في المدوّنة الفقهيّة دون مراعاة للزّمان والتحولات الجسيمة في الواقع، يجد لها المبرّرات المناسبة ويتساءل مستنكرا «ولنا أن نتساءل ماذا بقي ممّا يعاب على الإسلام اليوم؟» بل يدحض تهمة أنّ المسلم ليس حرّا في الوجود فيؤكّد أنّه حرّ «في المأكل والملبس والمسكن» و«التّنقل والتّعليم وطلب الرّزق الحلال» لينتهي إلى ما انتهى إليه زعماء الإصلاح نخبة مفكّري النّهضة: «لماذا تأخّر المسلمون مع ما عندهم من إمكانيات ولماذا تقدّم غيرهم؟»

والجواب طويل والمقام لا يسمح به كما قال، لكنّه اختصره في مؤامرة الآخر علينا ومعاداته لنا منذ «أوحى اللّه بالقرآن لمحمّد» وإلى الآن، ومن مبرّرات ذلك «موقع البلاد الاسلاميّة وما تملكه من إمكانيات بشرية وروحية وماديّة، جعلها هدف المستعمر الشرقي والغربي»!

ولئن استطرفنا طبيعة النّقاش وحريّة الدّارس في التّعبير عن وجهة نظره في إقامة الدّولة الاسلامية - وهي فكرة تناقش من أساسها - ولعلّ للسّياسة في تونس خلال السّبعينات دورها في ذلك، إذ تغافلت عن نموّ التّيار الإسلامي عساه يخلّصها من اشتداد ساعد اليسار في الجامعة[2] فإنّنا نستغرب تفسير تراجع المسلمين بتآمر الغرب عليهم أو بشعوره بالحسد نحوهم لوفرة «إمكانياتهم البشرية والروحية» !!وهو الذي لا تهمّه غير الموارد الطبيعية المادية عند المسلمين مثل البترول وإن كان قد احتاج في وقت ما إلى اليد العاملة. ويكاد الخطاب العاطفي لا ينتهي من الدّراسة إذ يتشبّث به صاحبها إلى آخر فقرة عندما يجتهد في بثّ ملامح الأمل بعد اليأس، ويذهب إلى أنّ الأمّة الإسلامية «الآن» بعد تحقيق استقلالها السّياسي «سوف تتغلّب على العوائق، لأنّها ليست غافلة

---

[1] بكير أحمد، مرجع مذكور ص60

[2] ونّاس المنصف، الدّولة والمسألة الثقافية في تونس ص، 114 – 115

عمّا يحاك لها (...) لا بدّ أن تعود إلى العمل بالقرآن، ما دامت تعرف أنّه أنشأ في الماضي دولة عظيمة فلم لا ينشؤها اليوم ؟» وهكذا يبدو للدّارس وكأن لا شيء تغيّر بل إنّ استعادة التاريخ ممكنة وبمثل هذه السّهولة، وهو ما يسمح له بالتّعبير عن إيمانه «إيمانا راسخا بالأدلّة أنّ القرآن صالح في الماضي، صالح للحال، صالح للمستقبل» فهو أثار عديد المشاكل وأقرّ ضمنيا صعوبة حلّها ومع ذلك سعى إلى إشاعة الأمل بالحلّ العام والغامض في نفس الآن حين أعاد كلّ شيء إلى القرآن.

وإذا ما عـدنا إلى موضوع الوحي محور الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني فإنّ من الدّارسين مـن ركّز على «المفهوم الديني الصّحيح» لظاهرة الوحي[1]، فالظاهرة ليست مجـرد ظاهرة اجتماعية «كما يزعم الماديون ليفقدوه قداسته وقيمته الحقيقيّة في التأثير عـلى الأخـلاق ونـمط الحياة» بل يذهـب إلى أنّ تصديق الوحي هو الحدّ الفاصل بين الإيمان والإلحـاد لـذلك يستعرض «أدلّة ثبوت الوحي» عامّة والوحي المحمّدي خاصّة مزاوجا بين المصادر التّقليدية ونبذ من مطالعاته في علم النّفس وعلم الاجتماع والتّاريخ والفلسفة مدعّما كلّ استنتاج بأدلّة من القرآن. وهو لا يتردّد في نقد بعض المواقف مثل تحليل علماء النّفس الاجتماعيين الذين فسّروا ظاهرة الوحي بالاستعانة «بعلم الباتولوجيا أي بحالات التّدهور عن الحالة السّليمة السّوية لتفسير ما هو أعلى من السّوي، فالأنبياء لم يكونوا مصابين بأعراض نفسيّة بل كانوا عباقرة ممتازين»[2]

ويكشف الدّارس عند تقديم طرق الوحي المحمّدي ودلائل صدقه عن فيض إيماني لا يكاد يختلف عمّا هو متواتر عند القدامى المهتمّين بالسّيرة النّبوية، فيكثر من الاستدلال بالقرآن ويبحث عن آيات أخرى يتجاوز بها ما اكتفى به الكتّاب لإثبات «نبوة القرآن» أو «لتأكيد حوادث مختلفة صدقتها الأيام»، فيفسح لنفسه مجال التّأويل ومطابقة أحداث الواقع المختلفة لما تنبّأ به القرآن، بل يؤكّد ضرورة توظيف العلم

---

[1] نفرة التّهامي، الوحي والتّنزيل بين التّفسير والتّأويل ص، 173 -209

[2] ن م ص180

الحديث لمزيد تفسير القرآن، فالقدامى فسّروا على ضوء ثقافتهم ومعارفهم «وكثير من الآيات كانت قديما غامضة فانحلت عقدتها تحت ضوء العلم الحديث»[1].

ويكاد نقرة يتجاوز موضوع الوحي لاستفاضته في عنصر «دلالة النصّ القرآني ومدلول أحكامه (189–198) فيستعرض ضمنه أنواع الأحكام الواردة في القرآن وتنوّعها على نحو ما هو مقرّر في كتب القدامى كالإحكام في أصول الأحكام للآمدي ويبرّر إجمال «أحكام المعاملات المدنيّة والنّظم السياسية والاجتماعية» بأنّها «مزيّة هامّة» ممّا يجعل النصّ «قابلا باتّساعه لمجاراة المصالح الزّمنية، وتنزيل حكمه على مقتضياتها بما لا يخرج عن أسس الشريعة ومقاصدها» وهذه إحدى الأفكار المتواترة بشدّة عند القدامى وبعض المحدثين ممّن جنحوا إلى تبريرها بالمقاصد والدّلالات البعيدة لمعاني النصّ تقليدا للشّاطبي، وفي هذا السّياق بالذّات يحدّد شروط «السّلم من الأهواء والأخطاء» ويؤكّد ضرورة «معرفة القواعد والكليات العامّة التي تبنى عليها أحكام الشّريعة، وفهم نصوصها فهما يمكّن من تفسيرها أو حملها على غير ظاهرها بالتّأويل»، ويكثّف الأمثلة المستمدّة من تاريخ الإسلام لإبراز قيمة هذين الشّرطين وكيف تمّ تطبيقهما.

وإذ أسّس الدّارس بحثه على فقرات منفصلة فإنّ كلّ فقرة يمكن أن تستقلّ بموضوعها نظرا إلى ما تثيره من قضايا، فعند تطرّقه إلى التّفسير والتّأويل وشرح دلالة كلّ منهما لغة واصطلاحا يؤكّد وظيفتهما التّربوية والإيمانية «ولتفسير النصّ أو تأويله أثره في التّربية والدّعوة والإصلاح ودعم الإيمان، ونشر تعاليم الإسلام في العقيدة والعبادات والمعاملات، واستنباط أحكام الشّريعة وحمل الأشباه على نظائرها لتطبيق القرآن على ما هو واقع، وعلى ما يجري بين النّاس». ويتدرّج في شكل درس أكاديمي مستعرضا الأمثلة الدّالة على المذهبية أو على فساد التّأويل وبعده عن المقصود إمّا جهلا باللغة أو لغايات مذهبية، أمّا عوائق «التّفسير السّليم في العصر الحديث» فهي في نظره «متنوّعة وإن اختلفت عن الماضي» ومن هنا فهو ينتهي إلى

---

[1] ن م ص188

مناقشة موضوع طالما خاض فيه في أغلب دراساته أي علاقة الإسلام بحضارة العصر، وينفي أن يكون الاسلام معطّلا لها لكنّه لا يتنازل عن مهاجمة العصر وإيديولوجياته وقيمه «هل إنّ الماديّة والعلمانية والوجودية الملحدة والتحلّل الجنسي وغير ذلك ممّا اجتاح عالم الرّوح والقيم والأخلاق هو من لوازم الحضارة عموما وحضارة العصر بالخصوص؟»[1] بل يدعو إلى ضرورة «إصلاح ديني سريع» وإعادة قراءة التّراث الذي يحمل فيما يحمل وزر تدهور قيم الإسلام والمسيحيّة وسط هذه العواصف والتيارات». غير أنّه في استعراضه لحركات الإصلاح في العصر الحديث وتصوّراتها لكيفية مواكبة الإسلام للعصر من خلال مبحث التّفسير ينقد حركة سيّد أحمد خان بهادر (1817-1898) بالهند «فهذا الاتجاه الحديث الذي ظهر بالهند في تفسير القرآن يوضّح مدى تأثير الحركات الإسلامية في التّفسير» بل هي حركة مدسوسة هدفها هدم البناء من قواعده، إنّها حركة معادية للإسلام لتعارضها مع روح القرآن، وإنكارها للسّنة الصّحيحة الموثوق بها، ترمي أوّلا وبالذّات إلى إخضاع الدّين لتأثير الحضارة المادية وتمييع الإيمان بالغيب وبمعجزات الأنبياء»[2]. والحقيقة أنّ ما نعرفه عن هذه الحركة ودورها التجديدي يخالف كليّا اتهامات الدّارس لها.[3] بل يأخذه الحماس إلى نقد «اتجاهات أخرى منحرفة» في التّفسير كتفسير «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن للشيخ أبي زيد الدمنهوري، وبعض محاولات محمد عبده في تفسيره لآيات قرآنية، متأثّرا فيه بالآراء الحديثة في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلوم الطبيعة وبالفكر المتحرّر» وقد أثارت «طعن» النّاقدين. كما أنّه يعرّف بنزعة «حديثة في التّفسير على أساس من النظريات العلميّة المستحدثة في الكون والطبيعة لإثبات الإعجاز العلمي للقرآن أو لغاية أخرى» ويعتبرها منحرفة ولكنّه يستدرك «والحقّ أنّ التّفسير العلمي قد نكون في أشدّ الحاجة إليه عندما نقف في القرآن على بعض الإشارات الكونية التي وضّحها العلم، وعجز عن فهمها المفسّرون القدامى ولهم العذر

---

[1] ن م ص.208

[2] ن م ص209

[3] راجع Caspar, R, traité de théologie musulmane, T1, Histoire de la pensée religieuse musulmane p. 307.

في ذلك، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه»[1] والغريب أنّ دعوته إلى توظيف العلم لتفسير القرآن تظلّ مشروطة، فهذا التّوظيف يكون خاصّا «بالآيات الكونية» وبطريقة «لا تعسّف فيها ولا كلفة، ودون أن نجرّ الآية إلى العلوم كي نفسّرها ولا العلوم إلى الآية كما فعل طنطاوي جوهري في تفسير «الجواهر» ولكن إذا اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علميّة فسّرناها بها». ونحن من جهتنا نتساءل إلى أيّ حدّ سلم الدّارس من الوقوع في ما نهى عنه ونقده إذ جنح إلى التّفسير العلمي معتمدا ما في تراكيب القرآن ومعانيه من مرونة «تجعل لها قابلية لتفسيرات مختلفة تتطوّر بحسب تطوّر الزمان والمكان». فيجتهد في جمع تبريرات لهذا الموقف من ذلك مثلا «**فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون**» 38/ 70 ، فالقدامى كما قال فسّروا ما لا تبصرون بالجنّ والأشباح والأرواح «ولكن الآية يمكن أن تكون على ضوء العلم الحديث، تفسيرا لهذا العلم الضخم الذي لم تكتشفه الإنسانية إلاّ منذ أمد قريب، وأعني به عالم الجراثيم» !ولا نرى وجها طريفا أو مقنعا لقسم اللّه بالجراثيم وعالمها، بل يذهب إلى أنّ الكثير من الآيات «كانت قديما غامضة فانحلت عقدتها تحت ضوء العلم الحديث». ومسألة الغموض والوضوح هذه نسبيّة كما أنّ القراءة التي توظّف اللسانيات من شأنها أن تساعد على فهم النصّ دون اللجوء إلى «ضوء العلم الحديث» أي العلوم الصحيحة تحديدا.[2]

وهو ليس ضدّ التّفسير في العصر الحديث لأنّه يمثّل «قراءة جديدة للقرآن على ضوء بعض العلوم المستحدثة، مثل الألسنية، وعلى ضوء ما تقتضيه حضارة العصر» لكنّه يشترط التّقيد «بقيود اللغة» واستصحاب «مقاصد الشريعة في تفسير أو تأويل ويلتزموا بما التزم به قدماء المفسّرين من رجوع إلى الحديث ومعرفة لأسباب النّزول» [3]. لكن الخطر في رأيه يكمن في «بعض الحركات التي تزعم لنفسها التّجديد والتغيير والتّطوير بإنكار فضل الأقدمين والتحامل على كلّ ما هو قديم والادّعاء بأنّها

---

[1] نقرة مرجع مذكور ص213

[2] انظر مثلا بعض أعمال محمد أركون مثل Lecture de la Fatiha dans lecture du Coran أو نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير :دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة.

[3] نقرة مرجع مذكور ص.214

أتت بما عجز عنه الأوائل». ويظلّ حكمه هذا غامضا نسبيّا فما هي الحركات المقصودة، والحركات الاسلاموية مثلا لا تعرض عن الأقدمين أو تتحامل عليهم كذلك سائر حركات التّجديد في الفكر الاسلامي فهي تنطلق من القديم وتحاول إصلاحه والإضافة إليه في حدود مرسومة لا تتعدّى آفاقها... ويبدو أن التّعميم وحرارة العواطف كثيرا ما يسيطران على نصّ هذا الدّارس فمفهومه للقراءة الجديدة للقرآن ليس القطع مع التّفاسير القديمة أو الإعراض «عن مقاصد الشريعة وأسرارها» وإنّما «يفهم القرآن على أساس قراءة جديدة، وكأنّه أنزل على الأمّة من جديد، كما كان يقرؤه الرسول وصحبه، حتّى يصوغ ما استلهمه من معانيه بلغة يتجاوب معها رجل العصر الحديث، وتنفذ توجيهاته وتعاليمه في أعماق روحه، كما كانت تنفذ في أعماق المؤمنين الذين عاصروه فترة نزوله، فأصبح كلّ واحد منهم لشدّة تأثّره به قرآنا يمشي بين النّاس». وإذا كان مثل هذا الخطاب الوجداني يؤثّر في المسلمين فما جدواه في ملتقى للحوار الإسلامي المسيحي؟ لعلّه يحدّد وجهة نظر إسلامية من التّفسير والتّأويل للوحي أو التّنزيل، محور الملتقى، أراد تعريف زملائه من المسيحيين بها، ولعلّهم لا يجهلونها، وفي سياق ذلك يتوجّه خطابه كليّا وجهة عظية إصلاحيّة تستهدف المسلمين ممّا يفقد دراسته البعد العلميّ الصّارم ويترك المجال فسيحا للخطاب الانفعالي الموجّه إلى المؤمنين خاصّة.

وخلافا له - وهي نزعة قليلة من جهة المفكّرين المسلمين في هذه الملتقيات - يجتهد محسن العابد[1] في عقد بحث مقارن، يراوح فيه بين النّقد والتّصويب وإبداء وجهة النّظر وتوجيه الخطاب إلى الآخر ممّا يؤكّد مفهوم الحوار فالفكرة القائلة «بأنّ الفرد هو منشئ العقيدة الدّينية مرفوضة من الوجهة الإسلامية الصّحيحة، وأنّ ما ذهب إليه بعض الباحثين الغربيين من وصف الإسلام بدين محمّد، كما يصفون المسيحيّة بدين المسيح فإنّ هذا الزّعم لا أساس له من الصّحة» ويصوّب الدّارس مثل هذه الأحكام ويؤكد نسبة الرسالات النّبوية إلى «النّبع الإلهي» La divine origine وأنّ محمّدا لم

[1] العابد محسن، الوحي والواقع المعاصر ص351 – 361

يخلط ولو مرّة «بين شخصية الإنسان المأمور المتلقيّة، والوحي الآمر»[1] فالدّارس يحاول وضع الأمور في إطارها ويبرّر الأفكار الخاطئة بقلّة معرفة أتباع الأديان بمعتقدات بعضهم بعضا معرفة دقيقة وسليمة، بل يوجّه الخطاب المباشر إلى المسيحيين بكامل الهدوء والثّقة في النّفس مذكّرا إياهم بأقوال المسيح، أي يعمد إلى مخاطبتهم بما يؤمنون به «إخواني المسيحيين كاثوليك وبروتستانت وغيرهما لنتمعّن جميعا في قولة السّيد المسيح عليه السّلام «ما جئت لأنقض بل لأكمل» وهو لم يقل إنّه جاء ليتمم، بل إنّه قال : جاء ليكمل» وعلى هذا الأساس فإنّ الدّارس يذهب إلى أنّ الوحي لم ينته «بل ظلّ متواصلا ليتمّمه رسول من اللّه يأتي بعد المسيح ولم يكن غير محمّد عليه السّلام» وما على كلّ «نفس عاقلة ومجرّدة من الأنانية أو الحسد أو الغرور» إلاّ أن تدرك ذلك وتتيقّنه.

وإذ يؤكّد تماثل ظاهرة الوحي في الأديان السّماوية وأنّ مصدرها واحد فإنّه يقرّ بأن لا قيمة للوحي إذا لم «يؤدّ معنى في الحياة الدنيا والآخرة أي في عالم الشهادة والغيب» أي لا معنى لوحي دون وظيفة في الوجود، وفي هذا السّياق تكمن المشكلة الأساسية والمطروحة الآن كما يعتقد على الضمير الإنساني، بل من مبرّرات الملتقى الإسلامي - المسيحي حول معاني الوحي والتّنزيل محاولة تحديد الوضع عند كلّ من «المسلم المرهق بمشاكل العصر والمسيحي المتخم بمظاهر الحضارة إلى حدّ الغرور». فالواقع في واد والنصّ في واد آخر إذ أصبح الإنسان في تصوّر الدّارس يشعر بالضّياع، لشدّة بعددينه «في تصرفاته اليومية عن مقاصد الوحي» وهو ما دفعه إلى «أزمة نفسيّة حادّة» يشعر فيها بالضّعف أمام «التّقدم العلمي والتكنولوجي السّريع». إنّه مشكل يعاني منه المسلم والمسيحي في ذات الوقت، رغم تفاوت التّقدم العلمي والتّكنولوجي بين الأقطار الإسلامية والغرب المسيحي والرّهان على العقل فقط «كما هو الحال في الثقافة الإغريقية» أو اعتبار الفضيلة في «شخصية السّيد المسيح، كما يعتقد الإخوان المسيحيّون» أمرا غير سليم بل إنّ «العلاقة بين اللّه والإنسان من

---

[1] ن م ص352

الوجهة القرآنية هي الفضيلة» [1] وهكذا ينتهي العابد إلى دعوة «إخوته المسيحيين» إلى الاعتبار بوجهة النظر القرآنية وتجاوز ما أسسوا عليه معتقداتهم كشدّة إيمانهم بشخصيّة المسيح، فهو بدأ دراسته محاورا، متوخّيا خطابا منطقيّا هدفه الإقناع وانتهى داعية إلى عقيدته فهي «الحقّ اليقين الذي لا شكّ فيه ولا خير في أمّة تؤمن بيقين باطل»[2]

وبحكم تعدّد الاختصاصات في مثل هذه الملتقيات فإنّ موضوع الوحي والتّنزيل استهوى دراسي الفكر الفلسفي في شكل مقارنات[3] أو دراسة حضور الوحي ونوعيّته عند فرقة أو مذهب. [4] فمقاربة الوحي والتّنزيل عند ابن رشد وسبينوزا أخضعها الشنوفي لشروط البحث الأكاديمي، إذ اجتنب منذ البداية التّعميم والتّهويم في الخطابة، فحدّد الهدف والمنهج بأنّ «القصد من هذه المقارنة هو إثبات المشكلات المشتركة والحلول الرشدية والسّبينوزيّة، التي قد تكون متشابهة أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى، فقد تكون هناك مواقف عقلية واحدة للفكر الحرّ بالنّسبة إلى الدّين، وقد تظهر أبنية النصّ واحدة بالنّسبة إلى القراءة العقلية لها»[5] بل إنّ اهتمامه بابن رشد وسبينوزا يعود إلى أنّهما «ثوريان» فابن رشد بلور «أهمّ إشكاليّة في الفلسفة الاسلامية (...) وهي إشكالية التّوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامي وحاول معالجتها بصفة تقنية ومن جميع جوانبها وأفرد لها كتابا مستقلا وهو فصل المقال، ونجد سبينوزا يعير هذه المسألة نفس الاهتمام ويخصّها بحثا مطوّلا في رسالة اللاّهوت والسّياسة». ولإبراز علاقة كلّ من هذين الموقفين بالوحي والتّأويل انطلق من الصّفات العامّة لكلّ من النّزعتين العقليتين عند الفيلسوفين مظهرا« مكانة الوحي عند كلّ منهما» وتساءل في النهاية عن قيمة هذه المكانة وحقيقتها إزاء التّأويل. ودراسة كهذه حققت شروط البحث في تاريخ الأفكار

---

[1] ن م ص361

[2] ن م ص354

[3] الشنوفي علي، الوحي والتّأويل عند ابن رشد وسبينوزا ص ص 119 –138

[4] الفقي الحبيب، الوحي عند الشيعة الاسماعيلية، ص ص 259 –293

[5] الشنوفي علي، مرجع مذكور، ص119

المقارنة إذ أخضعها صاحبها لمنهج مقارن دقيق وجعلها في ذات الوقت تستجيب للمحور المركزي للملتقى، ولعلّها من أقرب الدراسات إليه، لأنّ غيره من ذات الاختصاص أي الفلسفة مال إلى استعراض جوانب من تاريخ الفلسفة معرّفا ما استطاع بمواقف الاسماعيلية من النّبوة ومن الوحي «...وهكذا يتحدّث الاسماعليون عن تربية يتلقّاها الرّسول على أيدي دعاة جسمانيين تمكّنه من تسلّق مراتب الدّعوة واكتساب خبرة تؤهّله للاتّصال بالعالم العلوي، وعندها يتمكّن المؤيّد من الاتصال، وفي هذا المستوى فقط يطلق عليه لقب ناطق أي نبيّ صاحب شريعة[1]» والظّاهر أن الفقي يقدّم هذه المعلومات للمسيحيين المساهمين في الملتقى ممّن يجهلون تاريخ المذاهب الإسلامية بالدّقة الكافية، لكن الطريف ما توصّل إليه من استنتاج أنّ إقرار أتباع المذهب الإسماعيلي بمبدأ النّبوة لم يمنعهم من جعله ينطلق من معطيات مادّية «ومن واقع طبيعي يسير حسب قوانين ثابتة ومن مبادئ عقليّة فرضتها التّجربة» أي أنهم طرحوا جانبا كلّ ما لا يستجيب لقوانين الطبيعة أو لا تقبله الأحكام العقليّة «لذلك جعلوا لكلّ جزئية من جزئيات الطّبيعة دورا تقوم به ضمن الإطار المحدّد لها وحسب القوانين العامّة الجامعة لها، وهذا عندهم عين الحكمة والإعجاز»[2]

وعلى هامش موضوع الوحي والتّنزيل، يتمسك دارس آخر بموضوع حريّة الفكر في الإسلام باحثا[3] في حظوظها، منطلقه سؤال محوري «ما هي حظوظ حريّة الفكر في الإسلام؟» بل يفرّع السّؤال إلى أسئلة «فما الحريّة؟ وما الفكر؟ وما الإسلام؟ وفي أيّ جوّ من الأجواء الإسلامية يلتمس الجواب؟ وعند أيّ علم من أعلام الفكر الإسلامي يطلب الملجأ والعون لتذليل العقبات والصّعاب التي تقف دون المبتغى؟[4]»

إنّ موقفه من التراث الإسلامي يتنزّل مثل سائر الدّارسين التّونسيين ضمن منطق التّوظيف، فهو لا يكتفي بالدّعوة إلى تحليل التّراث تحليلا تاريخيّا وإنّما هدفه

[1] الفقي الحبيب، الوحي عند الشيعة الاسماعيلية، ص ص 259 -293

[2] الفقي الحبيب، مرجع مذكور، ص293

[3] بن ميلاد محجوب، حظوظ حريّة الفكر في الإسلام، ص ص 295 -323

[4] ن م ص297

الاهتداء من وراء النّزعة التحليلية إلى «النّظرة المحيطة» التي تمكّنك وتمكّن المسلمين جميعا - على أساس التّمييز والتّروي والوضوح الباهر المظفّر - من علاج قضايانا في هذا العصر المتزلزلة أوضاعه بالرّغم ممّا يعرف من صولة علميّة وفنّية وصناعيّة وعسكرية لم يشاهد التّاريخ نظيرها قطّ» غير أنّه لا يكاد يتنازل عن موضوع «المثاني» وكأنّه استبد به[1]، ويعود أيضا إلى نقد المفسّرين والمفكرين الإسلاميين لأنّهم لم يعتمدوا طريقة «المثاني» في عملهم، ويظلّ جوهر القضيّة عنده وبصورة متواترة كسر «عادات متحجّرة تستمدّ سلطانها من سلطان زمن مديد، سايرته، وبناء أوضاع سالمة لحياة اجتماعيّة سالمة يرجى لها الدّوام» ولن يتمّ ذلك قطعا إلاّ بتحقيق أمرين: تحرير العقول أوّلا «من أغلال شتّى الأوهام وأن تفجّر في القلوب - ثانيا - «عيون جديدة» هي أزكى العيون (...)عيون «الإخلاص الحيّ» للحياة الرافة الفاتحة ولأشواقها العليا على أساس «الحقّ»[2].

يتداخل في خطابه المصطلح الفلسفي بالمصطلح الصّوفي وتصبح «الحقيقة الخطرة الشأن» أن لا قيمة للتّنزيل القرآني إذا لم يقترن «بالعمل» فيكون «هدفه الأقصى تفجير عيون جديدة لما لا ينفك يحجم في أعماق النّفوس من صميم الأشواق: أعني الشّوق إلى ما يضمن للنّاس الشعور الزّكي بالأمن والثقة والرّحمة والعدل والعزّة وحريّة الأنفاس» وهي ما يسمّيه بالأشواق السّتة، وكم هو مولع بمصطلحات يبتدعها ويثبّتها فى النصّ مثل «الضمائر المدرّعة» أو «المطمح النّاري»، وهو بعد كلّ هذه الاستطرادات ينتهي إلى نتيجة خلاصتها أنّ الحريّة الإسلامية هي «حريّة الفكر في سعيها وراء البصر «بحقائق الأمور» مثلما هي حريّة الإرادة في تحقيقها ما تقبل على تحقيقه من المشاريع في شتّى ميادين النّشاط البشري على أساس الحقّ، وفيما للمنزلة البشرية من شتّى المتناقضات»[3].

---

[1] راجع مواقفه بالفصل الثالث من الباب الثاني : الإسلام في الدّارسات الفلسفية.

[2] بن ميلاد، حظوظ حرية الفكر مرجع مذكور، ص.321.

[3] ن م ص323

ولعلّ بن ميلاد لم يضف في هذا السّياق جديدا إلى ما سبق أن خاض فيه من مواضيع حريّة الفكر والثورة على الجمود وإعادة قراءة التّراث وفق منزع اجتهادي حتى يمكن توظيفه في العصر الحديث ولفائدة التّقدم وهي المواضيع التي سبق له أن عالجها منذ دراسات البداية بشيء غير قليل من الانفعال.[1]

ومن المواضيع التّقليديّة التي تمّ تحليلها مرّة أخرى خلال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني علاقة الدّين بالعلم[2]، لكن الجديد في الطّرح أنّه تعلّق بالعصر الحديث فالعلاقة بينهما متوتّرة سواء عند المسلمين أو المسيحيين «وقد زادهم هذا التّصادم حدّة في العصر الحديث بازدياد مخترعات الإنسان العمليّة وتطوّر العلم الطّبيعي»[3] ومن بين أسباب التّصادم في رأي الدّارس عدم وجود تحديد واضح الملامح «للفكرة الدّينيّة والعناصر الجوهرية التي تكوّنها» فضلا عن عديد العقبات التي يواجهها الدّين إزاء العلم في العصر الحديث ومنها أنّ «المعرفة المقامة على أساس الوحي السّماوي والإلهام ليست علما يقينا إذا لم تؤدّ جملة من الحقائق والأفكار يطمئن إليها الإنسان عن طريق أهمّ حواسّه وهي الحاسّة الفكرية» ولعلّ مختلف العقبات تعود إلى اختلاف طبيعة موضوع العلم من جهة وكذلك اختلاف «وسائل بحثهما عن حقائق الوجود وأسرار الخليقة».

والإقرار بوجود تقابل وتصادم بين الدّين والعلم لا يمنعه من التّساؤل عن مدى انعدام الحوار بينهما من إمكانيّته في العصر الحديث، فللعلم جوانب سلبيّة تبدو في بعض الاختراعات والمكتشفات ممّا يساهم في إقصاء الإيمان، لذلك يتساءل إلى أيّ حدّ يمكن «للعقيدة الدّينيّة والإيمان الغيبي» أن يكونا حلاّ لانحرافات العلم، وهل باستطاعة «المعتقد الدّيني في العصر الحديث أن يلهم الإنسان الوجه الصحيح والرّشيد في استخدام ما خلقته التّجارب العلميّة المادّية من شتّى المجالات وأن يحول بينه وبين

---

[1] راجع مثلا كتابه: تحريك السّواكن.

[2] المراكشي محمد صالح، بين الدّين والعلم في العصر الحديث، ص ص 139 – 152

[3] ن م ص140

الكوارث العظمى التي تحطّم الجنس البشريّ وتقضي على حضارة الإنسان العريقة في تاريخ الكون والوجود؟»[1]

والحقيقة أنّ مثل هذه التّساؤلات تستمدّ جذورها من إطار أشمل عرفه تاريخ الفكر الإسلامي، هو العقل والنّقل ومدى سلطة العقل على النصّ أو العلم على الدّين أو العكس وهي تثير في العصر الحديث دور الدّين وقيمته قياسا إلى العلم، وهل باستطاعة الدّين كبح سيطرة العلم وأهدافه، والدّارس ينتصر للموقف المحذّر من الرّهان المطلق على العلم على حساب «الأدب والدّين»، فالمسلم معرّض بدوره إلى ذات «الأخطار التي هدّدت نظيره المسيحي عندما بنى تقدّمه على خضمّ العلم الطّبيعي، وطرح شيئا فشيئا الدّين على حدة» وكأنّه أهمل بهذا التّصور ما حقّقه علماء آسيويون في مجال الذّرة وغيرها من العلوم الدقيقة دون التّفريط في عقيدتهم الدّينية أو ما بلغه الغربيّون من مكتشفات ومخترعات في إطار تمسّكهم بالمسيحية، فضلا عن علماء اليهود وشدّة تعصّبهم لديانتهم وممارسة طقوسها إلى جانب إنــجازاتهم العلميّة المتطوّرة. ولعلّ خوف المراكشي على «الانسان ومصـيره إذا ما أصبـح عاجزا عن التّدين والتّسليم بالغيب من جرّاء الغزو العلمـي للعقـول» لا يخلو من مبالغة، فالقضيّة نسبيّة أوّلا ثم ثانيا لا سبيل إلى تصوّر الإنسان متديّنا أو لا يكون إذ يمكنه الإيمان بأطروحات فكرية أو إيديولوجيا مـعيّنة لا تتـعارض مع القيم والمبادئ الشبيهة أو المعادلة لما يطرحه التّدين.

إنّ الحوار الإسلامي - المسيحي حول موضوع الوحي والتّنزيل ومستوياتهما لم ترتق فيه دراسات التّونسيين إلى ضرب من الطرافة والابتكار يتجاوزون به اختصاصاتهم الضّيقة ومجالات بحثهم وتدريسهم (الفلسفة، علم الاجتماع، الشريعة...) فاكتفى كلّ منهم بالبحث في معاني الوحي أو التّنزيل مردّدا في الأغلب ما سبق له الخـوض فيه فـي دراسـات أخـرى سـابقة مـع بعض التّـنقيح والتّوجيه المناسب للمعـنى العـام لموضـوع الملتقى، فـلم يكـن الاجتـهاد مـوجودا من الأساس، بل وقفنا على مجرّد مقولات فيها الكثير من التّرديد والتكرار مع الالتفات

---

[1] ن م ص150

أحيانا إلى الآخر المسيحي لالتماس تعـديل فـي موقـفه أو تـذكيره بالمصير الواحد في نطاق الأخوة وعلى اعتبار الاشتراك في الانتماء إلى إبراهيم، ولذلك نتساءل عن علاقة مثل الدّراسات السّالفة بالحوار الاسلامي - المسيحي لمدى قصورها عن مدّ جسور الحوار فضلا عن أن تقدّم إضافة ذات شأن داخل منظومة الفكر الإسلامي الحديث أو تطرح إشكاليات من شأنها أن تطوّره أو توجّه أصحابه إلى مشاريع تبشّر بأطروحات وجيهة وناجعة.[1]

3 - حـقـوق الإنـسـان :

تبدو مواضيع ملتقيات الحوار الاسلامي المسيحي غير متسلسلة برابط منطقي أو بخيط معرفي ناظم، بقدر ما هي مواضيع عامّة يمليها ضغط اللّحظة عالميّا أو إلحاح قضيّة ما على ذهن الطرف الدّاعي إلى الحوار لذلك انتقل البحث من موقف الضّمير المسيحي والضّمير الإسلامي من تحدّيات التّنمية إلى دراسة معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما، وكان موضوع حقوق الإنسان في علاقتها بالدّين محور دراسة الملتقى الثّالث.[2]

وتعدّدت زوايا النّظر إلى ذات الموضوع باعتبار تعدّد الاختصاصات وهي إحدى ميزات هذه الملتقيات وهو ما جعل كلّ دارس يسعى إلى إسقاط مرجعيّته المعرفية على حقوق الإنسان فتشابهت الرؤى وتداخلت المواقف أحيانا، وقلّ أن أدّت إلى أطروحة طريفة ذات جدّة وتميّز، إذ تواتر تكرار المعاني والاحتكام إلى النّصوص، أكثر من الالتفات إلى الواقع وعرض تصوّرات للتّعامل معه أو إثارة إشكاليات حوله، مع ملاحظة تميّز نسبيّ لوجهة نظر علم الاجتماع في هذا السّياق، ذلك أنّ من مثّله حدّد بجلاء هدف الملتقى وهو «أن نفحص بالنّظر الدّقيق جنس العلاقات التي تربط بين

---

[1] يجدر التنبيه أن ملتقيات الحوار هذه شهدت مشاركات أجنبية كثيفة بالعربية والفرنسية والانقليزية، ولم تسلم بعض الدّراسات من التّعميم وتجاوز محور الملتقى، ولعلّ المساهمات غير التونسية جديرة بدراسة خاصّة تؤكّد مبدأ الحوار أو تنفيه نسبيّا.

[2] الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث :حقوق الإنسان، قرطاج 24 – 29 ماي1982

الضّمير الدّيني - مسيحيّا أو إسلاميّا - وحقوق الإنسان»[1] فلا سبيل في نظره إلى قطع الصّلة بين حقوق الإنسان والأديان، وهو ينقد موقف الدّاعين إلى الفصل بينهما ويدين أيضا استغلال الأديان لترويج فكرة «رعاية حقوق اللّه» فبواسطتها يتمّ انتهاك حقوق الإنسان، وقد تمّ باسمها «تبرير أبشع الجرائم» وتواصل استغلال الأديان بصفتها مجرّد «وسائل سياسيّة» خدمة لأهواء «تسلم إلى عصبيّة دينيّة. وهي عصبيّة تسلم إلى وحشية، وهو أمر يهدّد إيماننا ويصيبه في صميمه».

وفي ظلّ انعدام التّفاهم والاتّفاق حول مفهوم صريح لحقوق الإنسان يبدي الدّارس وجهة نظر مختلفة عمّن يعتبرون أحكام الشّريعة - الحدود خاصّة - مناقضة لحقوق الإنسان ومختلفة عن موقف الإسلامويين الذين يعادون المفهوم الغربي لحقوق الانسان، فاللّه عنده «هو المصدر الأوّل والأخير لكلّ أخلاق ولكلّ فلسفة» وأنّ «سبيل الوحي وسبيل العقل سبيلان يلتقيان» وعلى اعتبار عجز الانسان عن الفصل بين إيمانه بالخالق وإيمانه بالإنسان فإنّ «انتهاك حقوق الإنسان هو انتهاك لحرمة الخالق، ولذلك كان انتهاك حقوق الإنسان ليس جريمة فحسب :هو بالضّبط تجديف وكفر وهذه حقيقة لا بدّ لنا من أن نتعمّق في فهمها».

ولعلّ اعتباره خطبة الجبل وخطبة حجّة الوداع مرجعين جليلين لفهم حقوق الانسان يندرج ضمن هذا الفيض الإيماني الذي عالج به موضوع حقوق الإنسان على ضوء الدّين، بل أشاد بالنّخبة المسيحية وبأبناء الاسلام معا، وما كان منهما «من جليل الأعمال سعيا وراء تحرير تلك الحقوق ووراء تأسيس مختلف المؤسّسات لحمايتها ولتجسيمها في الواقع الإنساني» !وتبدو لهجة المجاملة طاغية في هذا السّياق فنشأة مؤسّسات حقوق الإنسان كانت من مظاهر انفصال السّلطة السياسية عن السّلطة الدّينيّة ورفض هيمنتها، بل لم يقدّم بوحديبة دليلا واحدا على علاقة أبناء المسيحيّة أو الإسلام بنشأة هذه الحقوق.

---

[1] مقدّمة بوحديبة لأعمال الملتقى، ن م ص8

لكن التّشريع للموضوع من جهة الإطار المنظّم[1]، يفسّر تداخل السياسي بالمعرفي، فالحوار الإسلامي المسيحي «يعبّر أيّما تعبير عن الاهتمام البالغ الذي تعيره تونس الجديدة المسلمة والمتفتّحة لتحاكك الثقافات ولإقامة حوار نزيه مثمر بين جميع بني الإنسان مهما كانوا» [2] كما أنّ ما تمّ تأسيسه من منظّمات وما تمّ إقراره من دساتير ومواثيق في مجال حقوق الإنسان لم يمنع استفحال التجاوزات في الواقع ولن تجدي المعاهدات والمواثيق نفعا ما لم تواكبها أعمال أخرى «على الصعيدين السياسي والتّربوي، وسيظلّ القانون عاجزا إن لم يعتمد على روح تنيره»، وبذلك فإنّ البعد الروحي أو الإيماني لا بدّ من ملازمته لحقوق الإنسان، بل يدعو إلى «نظام دولي جديد مبنى أكثر فأكثر على الاعتراف بحقوق الإنسان الثابتة، وعلى البحث عن أنجع السّبل الكفيلة بتمكين البشر من التّمتع الفعلي بحقوقهم، ولن يحيد هذا «النّظام الدّولي الجديد» عن المرجعيّة الدّينيّة، ففي الأديان «مبادئ جليلة سامية» تنكّر لها أتباعها وظلّت حبرا على ورق والدّارس يتّهم أتباع الأديان بالتّقصير ويحرّضهم على ضرورة البحث عن أنجع السّبل لتطبيق هذه المبادئ في الواقع اليومي، وهو ما يتطلّب التّعمق «في التّحليل النّظري لتصوّرات القرآن الكريم والإنجيل الحنيف، وأن نبحث في أنجع السّبل لتجسيمها في واقعنا اليومي» وهو بهذا يوفّق في ربط النّصوص بالواقع ويدعو إلى تحليل معنى الإنسان وعلاقته بمعنى اللّه مع تحليل «جميع المؤسّسات الإسلامية والمسيحيّة التي سهرت في الماضي غير البعيد بثبات ونجاعة على حماية حقوق الإنسان» !ولم يقدّم دليلا على وجودها أو مثالا واحدا عليها.

أمّا في ما يخصّ المستقبل فإنّه دعا إلى «كشف القناع» عن الواقع النّفسي والاجتماعي «للوسائل التي يمكن أن نجنّدها الآن لإقحام قضيّة حقوق الإنسان في الوجود البشري الجماعي والفردي» ويبدو لنا الكشف عن الواقع النّفسي والاجتماعي للوسائل أمرا غامضا غير مفهوم خاصّة وأنّه لم يبيّن أو يحدّد وسيلة من هذه الوسائل إلاّ أنّه يميل إلى بعض الحلول العمليّة عندما يجسّم المسألة في أمثلة من الواقع، فالتّساؤل

---

[1] مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية وعبد الوهاب بوحديبة مديره آنذاك.

[2] بوحديبة عبد الوهاب، دور المؤمن في دعم حقوق الإنسان، ضمن أعمال الملتقى الثالث ص.26

عن كيفيّة إقرار المساواة بين المرأة والرّجل في المجتمع الإسلامي و«تمكينها فعليّا من الحقوق التي منحها لها القرآن الكريم» [1] يضايق ضمير المسلم، وهو أمر على علاقة بحقوق الإنسان. لذلك يتساءل عن إمكانية إعادة النّظر في الحدود الشّرعية «بإدخال موازنات بين الحدود الفقهيّة والحدود العصرية» ممّا يؤدّي إلى تطوير التّشريع لضمان أوفر الحظوظ لاستقرار حقوق الإنسان وتطبيقها.. إنّ بوحديبة يقرّ بهذا الموقف أنّ التّشريع في صورته القارّة يتعارض مع مفهوم حقوق الإنسان في العصر الحديث ويناقض بذلك ما سلف أن أشار إليه من حرص المسلمين والمسيحيين على تأسيس مختلف المؤسّسات لحماية حقوق الإنسان وتجسيمها في الواقع، وهو بذلك يكون قد عبّر لا شعوريا عن الفرق بين الخطاب الرّسمي، خطاب المجاملات والاستحسان والخطاب العلمي الموضوعي، فلئن افتتح الملتقى من موقعه الرسمي مجاملا مرحّبا فإنّه في هذه المساهمة العلميّة لم يحد عن خطّ البحث والدّراسة فوضع يده على جوهر القضيّة في حقوق الإنسان وعلاقتها بالأديان والدعوة إلى ضرورة إعادة قراءة التّشريع الإسلامي وتطويره ليجسّم فعلا حقوق الإنسان.

وإذا ما استثنينا موقف بوحديبة وهو يمثّل بحكم الاختصاص علم الاجتماع فإنّ اتجاهين آخرين يتميّزان عنه، إذ نجد موقف الدّارسين الممثّلين للجامعة الزّيتونية وكانوا على تعدّد دراساتهم ناطقا رسميّا باسم الإسلام، وموقف المختصّين في الفلسفة سواء من كان منهم جامعيا أو من احترف السياسة بعد الفلسفة.

ومن حيث منهج التّناول يلوح اشتراك الزّيتونيين في توخّي التّاريخ منطلقا، فمشكلة حقوق الإنسان قديمة في التّاريخ وعرفت تحوّلا بظهور «الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع والرّسالات السّماوية بتعاليمها الصّالحة للتّطبيق في كلّ عصر، وقد ميّزت هذه الحقوق الإنسانية وبيّنتها أحسن بيان وأبرزتها للحياة لتكون رحمة للنّاس ومحلاّ للتّطبيق» [2]. وقد كانت المقارنة بالإسلام في مجال حقوق الإنسان خطّا ناظما

---

[1] ن م ص26

[2] التّارزي مصطفى كمال الدين، موقف الإسلام من حقوق الإنسان، ص ص 69 –100

لأغلب دراسات الزّيتونيين، فهي في المستوى الأوّل مقارنة لحضارات ما قبل الإسلام. ثمّ مقارنة «حقوق الإنسان في الإسلام» بميثاق الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان والطّعن فيها وفي خضوع تطبيقها للمصالح السياسية للدول، وقد أجمعوا على أنّ قضيّة فلسطين ثمّ لبنان من أبرز الأمثلة على الحيف والتّلاعب بحقوق الإنسان «فالدّولة السياسية تعطي لنفسها الحرية في التّطبيق وعدم التّطبيق، ويتمثّل هذا غالبا في الدّول التي لها مصالح أو مبادئ تخالف اتجاه المواثيق الدولية» ولذلك كثيرا ما ترجّح كفّة المقارنة ما ضمنه الإسلام للإنسان من حقوق «منذ أربعة عشر قرنا فهل يمكن أن يضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (...) هذه الحقوق؟»[1]

بل إنّ المسألة أعمق من ذلك في نظر بعضهم «فليست القضيّة في إعداد المواثيق والاتّفاقيات، وجلّها حبر على ورق دون تنفيذ، وعلى مستوى الكلام دون العمل، بل في إحياء الضّمير الإنساني بالدّين لما له من سلطان على القلوب في إيقاظ حرّاس الخير، بل والتّوجيه إلى المكارم والفضائل، والصّبر على تبعات الحقّ ولن يكون ذلك بغير إيمان»[2] وقد اشتركوا جميعا في إثارة علاقة الدّين بالسياسة وأدان بعضهم النّظم السياسية الحديثة (الشيوعية والرأسمالية) معتبرا الحلّ في الأديان السّماوية، وحتّى ما عرف بالحوار بين الشّمال والجنوب هو «مهزلة تمثيليّة أكثر منه عملا جادّا، يعالج بحقّ أوضاعا متردّية، وليس لذلك من تفسير سوى غلبة الجشع وطغيان الأنانية»[3] لكنّ إدانة النّظم لا يعفي البعض من إدانة الإنسان أيضا عند المطالبة بحقوق الإنسان فهل «أعددنا هذا الإنسان لينتفع بحقوقه، بل ليفهمهما ويكون أهلا لها؟ فالتّحرر المادّي يجب أن يسبقه تحرّر نفساني نتخلّص به من عبوديّة أهوائنا وشهواتنا»[4].

---

[1] ن م ص75

[2] نفرة التّهامي، حقوق الإنسان بين واقع الممارسة وتعاليم الأديان، ضمن أعمال الملتقى الثّالث، ص.104

[3] ن م ص109

[4] ن م ص112

ولعلّ الموضوع دفع أغلبهم إلى مخاطبة زملائهم المسيحيين من زوايا متعدّدة وللومهم أحيانا على تعصّبهم لقرارات سياسيّة ضدّ المسلمين فالذي «ينتصر لكلّ قرار تصدره شيعته، وإن كان باطلا، فيسخّر له فكره ولسانه وقلمه، يكون كمن أهدر فكره وإيمانه وأصبح عبدا تابعا لا ينتصر للحقّ ولو على لسان عدّوه ولا يقاوم الظّلم ولو في صفوف أوليائه»، بل تعمّد بعضهم إقحام شواهد من الأناجيل لإفحام الطرف الآخر وإقامة الحجّة عليه في خرق حقوق الإنسان ومنها خطبة الجبل «فالسّيد المسيح لم يتعصّب لقومه، ولم يتخذهم وحدهم في غالب الأمر موضوعا لدعوته، لقد تحدّث كثيرا عن العدل وعن السّلام وعن شوق النّفس إلى الوصول إلى سماء الأب»[1].

ولئن لم نلاحظ حوارا فعليّا في هذه الملتقيات بين المسلمين والمسيحيين فإنّ الملتقى الثّالث هذا، ظهرت فيه بوادر غير مباشرة عند التّهامي نقرة أو محسن العابد مثلا، وما نشر بعد الملتقى في مؤلّف لم يسجّل التّعقيب على المحاضرات والدّراسات ومناقشة أصحابها، وإذ لمّح بوحديبة إلى ذلك معتذرا في الكتاب الخاصّ بالملتقى الأوّل، فإنّه لم يعد منذ ذلك الحين إلى المسألة وكم كان مفيدا الاطلاع على ردود المسيحيين المحاورين وهم يتعرّضون أحيانا إلى نقد يبطن الإدانة الصّريحة مثل قول محسن العابد :«لقد أخطأ الإخوان المسيحيّون في الكثير من فترات تاريخهم عندما عاملوا إخوانهم المسلمين بنفور إن لم يكن بتعال وغرور» بل حاول البحث في جذور هذه الإساءة وأعادها إلى «بعض رجال الدّين المسيحيين الذين أعمت بصائرهم الصّهيونيّة العالمية عن الحقيقة الدينيّة»[2]

أمّا الدّارسون من اختصاص الفلسفة فلم تكن نظرتهم إلى علاقة الدّين بحقوق الإنسان موحّدة، بل عالجها كلّ واحد منهم من زاوية، وأقحم أحدهم الفلسفة ضلعا في المعادلة، فأصبح الحديث عن «الدّين والفلسفة وحقوق الإنسان» [3] في المجتمعات العصرية، و«هل أنّ ما تجيب عنه الفلسفة والدّين متماش مع ما يتصوّره العصر عند

---

[1] العابد محسن، حقوق الإنسان بين الدّين والواقع البشري، ضمن أعمال نفس الملتقى، ص ص115-124

[2] ن م ص.124

[3] مزالي محمّد، الدين والفلسفة وحقوق الإنسان، ص ص 11 –20

الحديث عن حقوق الإنسان»[1] وبدل محاولة تحليل هذه الإشكاليّة يستفيض في استعراض تاريخ الفلسفة وما حقّقه العلم من كشوفات لم تقدّم «شيئا بالنّسبة إلى مشكل كنه الحياة أو احترام حقوق الإنسان» وأبرز الأحداث الكبرى في العالم الثّالث ليست في رأيه من آثار العلم والتّقنية بل الرّهان كان فيها على «الإنسان الأعزل» إلاّ من قوّة «الإيمان والتّوق وإرادة الحياة» وهي كلّها «تفسّر تجدّد الدّين وتصاعد الحركات الإسلامية المتطرّفة وحيويّة المسيحية والبوذية» ! فهل يقنع مثل هذا التّفسير الرّومنسي بعودة المقدّس وأسبابها الحقيقّة العميقة؟ ثمّ هل أنّ الكاتب معجب بالتّطرف واعتمده للإشادة بالإنسان هنا دون إدانته ؟ أم أنّ الانتهازيّة السياسية وطبيعة الظّرف في تونس والعالم الإسلامي دفعته إلى هذا الطّرح ضمن مناورة عامّة ؟

وعلى ضوء الإبحار في تاريخ الفلسفة وبعض الإشارات إلى الواقع يقرّر أنّ «الدّين والفلسفة لا يقفان حجرة عثرة في وجوه حقوق الإنسان، بل هما في رأيي يكونان بمثابة الأساس واللّحمة والحصن»، بل يراهن بكثير من التّفاؤل على احترام الإنسان وحقوقه ويرى أنّ «الحوار بين المسلمين والمسيحيين يبدو مبشّرا بكلّ خير، فهو شرط لزوم لبقاء الإنسان الجديد... » ويعتبر دور رجال الدّين (كذا) والفلاسفة جوهريا «في كشف قناع المدّعين للنّبوة والمشعوذين» !ولا يفصح عن هويّتهم، ويختلف في تفاؤله عن تشاؤم غيره من الدّارسين «قد يبدو من السّخرية الفاضحة أو من الكلبية الوقحة أن نتحدّث - في هذا العصر - عن حقوق الإنسان مطلقا وعن حقوق الإنسان على ضوء مقتضيات الضّمير الإسلامي على وجه الخصوص»[2]، ولكنّه عند التّراجع قليلا إلى الوراء يوجّه الإدانة إلى علماء المسلمين الذين شغلتهم خلافاتهم عن الفهم الفنّي الدقيق المرضي «لقضيّة المتشابه في القرآن من خلال ما اشتمل عليه القرآن من الآيات المتشابهات»[3]، بل يجزم أنّ «حقوق الإنسان» لا يمكن الحديث عنها في نظره «على ضوء مقتضيات الضمير الإسلامي» إلاّ بالنّظر إلى آية «**مـــن قـــتل نفـــسا بـــغير**

---

[1] ن م ص.11

[2] بن ميلاد محجوب، حقوق الإنسان على ضوء مقتضيات الضّمير الإسلامي، ص ص 125-142

[3] ن م ص131

نفس أو فساد فى الأرض فكأنّما قتل النّاس جـــميعا، ومن أحياها فكأنّما أحـــيا النّاس جميعا» 32/V «وذلك أنّ الحرمة البشريّة بأكملها متقمّصة في كلّ نفس فردية والاعتداء على تلك النّفس هو الاعتداء على الحرمة البشرية في ذاتها»[1] ولـــم يتراجـــع الدّارس وهـــو يخوض موضوع حقوق الإنسان عن مشروعه في المتشابهات والمثاني مع استعراض مراحل تاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامي ومجادلة بعض الفلاسفة الغربيين مثل ماكس فيبر حـــول سلطان المحبّة عند الزّعيم بنفس اعتدادي لا يخلو من استعلاء مؤكّدا إخلاصه لجدليّة المثاني التي اضطرته «إلى تحرير نحو ثلاثمائة صفحة» في الموضوع دون إحالة على مرجع.

ولئن كان موضوع الملتقى حقوق الإنسان فإنّ فتحي التّريكي[2] لم يدّع الإحاطة بحقوق الإنسان في الإسلام بقدر ما يؤكّد بعد تصدير بحثه بآية ﴿ **كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾III / 110 أنّ هدفه محاولة تدقيق مدى ترابط المجال الرّوحي بالمجال الزمني في الجماعة الاسلامية من ناحية المصطلحات والآفاق لاستخلاص نتائج حول وجهات النّظر إلى حقوق الإنسان في الإسلام، فهو لم يجازف بالتّطرق إلى حقوق الإنسان في الإسلام. ولم يقرّ بوجودها أو بنفيه وإنّما كان حرصه شديدا على وضوح المنهج المتوخّى، لذلك اختار الدّقة. فبحثه لا يتعدّى النّظر في أسلوب اشتغال إيديولوجيا السّلطة في الجماعة الإسلامية لأنّ الإنسان لا يؤكّد وجوده في الإسلام إلاّ بالالتزام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

وتستوقفه منظومة «الإسلام دين ودنيا» فيحلّلها مبرزا دور الفكر الإصلاحي في بداية فصل الدّين عن السياسة منذ القرن التّاسع عشر ومدى تأثّر أعلامه بالفكر الغربيّ معرّجا على موقف علي عبد الرازق ثمّ طه حسين، وكأنّ الموضوع راقه إلى درجة عرض درس في فكر النّهضة، واضح العناصر ومؤطّر بإحالات على المراجع شديدة التّنظيم، غير أنّ الدّارس لم يقتصر على التّحليل فقط وإنّما مال إلى نقد المستشرق

---

[1] ن م و ص

[2] التريكي فتحي L'Islam et l'idéologie de l'engagement ص 103-121

Gibbعند تحليل إيديولوجيا الحداثة، فهو في نظره قد أخطأ حين جعل مدى الحداثة مقتصرا على مستوى التّأملات النّظرية كما حدّدها محمد عبده، بل أخطأ أيضا لأنّه أفرغ مفهوم الحداثة من صفته الأساسيّة أي الصّفة الاجتماعية - السياسية، ولعلّ سوء الفــهم مأتـــــاه الحــكم المسبّق بــأنّ الإســلام كأنّما يتعارض مع كلّ تفكير عقلاني أو حداثي. [1] ويجتهد التريكي في تفسير مقاطعة الاتجاهات الإسلامية الحديثة لكلّ ما هو حداثي باعتباره يمثّل الغرب والعلمانية وهي مداخل إلى الإلحاد في نظر أصحابها، ودفاعا عن عناصر الهويّة يلوذون بمثل هذه المقاطعة. وليس هذا الاتجاه الجديد للتّفكير الإسلامي مجرّد عودة إلى الأصولية الإصلاحيّة؛ وهو أيضا ليس ردّة فعل ضدّ الحداثة التي أصبحت تبرز خدعات التّطور وتهافت العقل ومزاعم العلم. ولا ينبغي النظر إليه على أنّه تيّار رجعي ضدّ تيّار تقدّمي يتمثّل بالأساس في التّقدم التّقني وتحسين وسائل العيش، إنّه تأكيد للهويّة ومقاطعة لنوع من الهيمنة الاقتصادية والإيديولوجية والسياسية للامبرياليّة الغربيّة.

إنّ الدّارس يلغي كلّ العوامل الاقتصادية والاجتماعية لنشأة الاتّحاد الجديد للتّفكير الإسلامي ودورها في تغذية هذا الاتجاه وتظافر ما هو داخلي منها بما هو إقليمي وعالمي ويفسّر الأمر بأنّه خاضع لرفض الهيمنة الامبريالية، ويبدو أنّ هذا الرّفض كان نتيجة وليس سببا، بل هو مجرّد تعبير عن موقف من الآخر.

أمّا مفهوم الالتزام فقد لخّصه الدّارس في معنى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ومن أوسع معاني الالتزام تحمّل المسؤولية الاجتماعية والسياسية من أجل قضيّة محدّدة، وهو معنى الالتزام في الإسلام كما يرى، فهناك هدف يروم المسلم تحقيقه وهو فرديّ وجماعي كنشر الإسلام أو تحقيق تعاليم الإسلام في الأرض وتحقيق إنسانيّة الإنسان، وهذا لا يخلو من التزام عمليّ وبالضرورة سياسي. ولا يغفل التّريكي عن أنّ خطابه موجّه إلى الغرب بالأساس، بحكم طبيعة الملتقى، فيروّج أنّ الإسلام دين التزام، يدعو إلى المقاومة من أجل التّغيير ونفي الشرّ، يعيشه المحتاج رجاء، وهو مثّل

[1] ن م ص113

كلّ الأديان يمكن أن يساعد الإيديولوجية المهيمنة بالدّعوة إلى تضامن الأمّة وإبقاء الأمر على ما هو عليه. لكنّ مسؤوليّة الإنسان في الحياة تقتضي الحريّة، في حين أنّ الحريّة في الإسلام ليست مؤسّسة على الطبيعة الإنسانية وإنّما على «إرادة اللّه» والقرآن كفيل بحماية هذه الحريّة وتوجيهها. فالإنسان حرّ ومسؤول في نفس الوقت في نطاق الإرادة الإلهية وشروط المجموعة الإسلامية، وهو ما يدعو الدّارس إلى الإقرار بخصوصيّة حقوق الإنسان في الإسلام، وتستمدّ خصوصياتها من إيديولوجيا الالتزام، فضمان حريّة الفرد لا يمنعه من الالتزام بالصّراع اليومي للمحافظة على المجموعة وحمايتها فهو مسؤول بدرجة أولى عن أفعاله في نطاق مواضعات الحياة اليوميّة للجماعة ونظمها الإنسانية العامّة ويتأكّد هذا المعنى من خلال ما يستشهد به من آيات مثل «**من قتل نفسا بغير نفس فكأنّما قتل الناس جميعا**»V /32.

وتبدو إحدى الدّراسات متفرّدة في هذا الملتقى لاهتمامها بالتّربية وحقوق الطّفل في الإسلام [1] ذلك أنّ هذا الموضوع لم يتطرّق إليه غير صاحبه بل إنّ مجرّد البحث في حقوق الطّفل لا يخلو من أهميّة حيث لاحظ الفيتوري سوء معاملة الطّفل في العالم واستغلاله حتى أصبح الأمر «ظاهرة مزرية» ممّا حثّه على تناول موضوع «التّربية وحقوق الطّفل» من باب التّنبيه والتّذكير، وأوّل ما يلفت انتباهه عدم وجود باب أو أبواب خاصّة بحقوق الطّفل سواء في القرآن أو السّنة أو كتب الفقه أو حتّى في مؤلفات الفلاسفة ورجال التربية القدامى أمثال : ابن سحنون والقابسي والزّرنوجي وغيرهم، ويعلّل ذلك بأنّ الإسلام «ينظر إلى الإنسان ككلّ وينظر إليه بالخصوص من حيث هو عضو من أعضاء أمّة متماسكة جاءت الأجيال فيها مترابطة متضامنة وثيق التّضامن. إلى حدّ أنّ الطّفل اليوم لا ينظر إليه إلاّ أنّه رجل الغد وركيزة من ركائز المجتمع»[2].

وقد خصّ الدّارس مفهوم تكريم بني آدم بتحليل مستفيض، ومن أمثلة ذلك احترام الجنين ومنع الإجهاض وإثارة ما يتعلّق بالجنين من أحكام فقهيّة محيلا على

---

[1] الفيتوري الشاذلي، التربية وحقوق الطّفل في الاسلام، ص ص 161 – 175

[2] ن م ص 163

عديد المراجع، أمّا حقوق المولود والجوّ العاطفي الذي وفّره له الإسلام من خلال القرآن والسّنة فهو أمر يكاد يختصّ به الإسلام، وعلى الوليّ مسؤوليّة في الإنفاق على الطّفل وللطفل الحقّ في التّربية والتّعليم، وفي هذا السّياق يتوسّع الدّارس في تحليل موقفي ابن سحنون والقابسي خاصّة.

ومع ذلك فإنّه يعتبر دراسته مجرّد إطلالة أو بسطة في عجالة لا غير واللاّفت للنّظر أن ظاهرة الاقتضاب والاستعجال متواترة عند الدّارسين التّونسيين وخاصّة في البحوث المقدّمة في ندوة أو ملتقى، وجميعهم يعد بالعودة إلى الموضوع بتعمّق وتبسّط في وقت لاحق ولكن شيئا من ذلك لم يحدث في ما تقصّيناه، وكأنّما العبرة بالنّسبة إلى الدّارس أنّه أكّد هنا أنّ التّربية في الاسلام باعتبارها حقّا مشروعا من حقوق كلّ مسلم ومسلمة «قد جعلت من التعليم وهو أداة لها واجبا على كلّ مسلم ومسـلمة بل فريضة».

لقد سعى الملتقى الاسلامي المسيحي الثالث إلى التّركيز على موضوع حقوق الإنسان في علاقتها بالأديان وضبط عبد الوهاب بوحديبة الهدف منه وهو الفحص بالنّظر الدقيق «لجنس العلاقات التي تربط بين الضّمير الدّيني مسيحيّا أو إسلاميّا - وحقوق الإنسان» إلاّ أنّ دراسات التّونسيين توزعت على اختصاصات الفلسفة وعلم الاجتماع والشريعة وعلوم التّربية وعبّرت عن مواقف تتراوح بين الذاتيّة والموضوعية، وتقترب من إشكالية حقوق الإنسان دون التّعمق فيها بالقدر المطلوب، ولئن حذّر بوحديبة من آفة التّعصب ونبّه إلى أنّ المشاركات في الملتقى «مشاركات فردية كلّها وليس لأحد أن يتكلّم باسم أيّ مجموعة كانت ولا باسم أيّ منظّمة» فإنّ مجموعة الدّارسين الزّيتونيين (أحمد بكير ومصطفى كمال التارزي ومحسن العابد والتهامي نقرة) تكلّموا باسم الإسلام وأحكامه في مواجهة القوانين الوضعيّة وقارنوا حقوق الإنسان في الإسلام بالميثاق الأممي لحقوق الإنسان، في حين أنّ الدّارسين المنتمين إلى آختصاص الفلسفة تاهوا بين أروقة الفكر والتّاريخ والواقع (محمد مزالي ومحجوب بن ميلاد وفتحي التّريكي) ولم يقارب الموضوع منهم منهجيّا إلاّ فتحي التريكي، في حين تميّز موقفا علم الاجتماع وعلوم التّربية بالدّقة والطّرافة، إذ تبينت

عند بوحديبة والفيتوري بوادر الحوار والفهم لهدف الملتقى وأبعاده، وخاصّة في إدراك كلّ منهما لعلاقة الأفكار بالواقع في حين أنّ أغلب الدّارسين ممّن ساهموا في الملتقيين الأوّل والثاني أو في أحدهما ظلّ مردّدا لبعض الأفكار المعروفة لديه ولم يطوّرها مثل محجوب بن ميلاد أو سجّلت مساهمته تراجعا مقارنة بما قدّمه في الملتقى الأوّل مثل محسن العابد، ولعلّه من الطريف أن يطرح التّهامي نقرة ثمّ محسن العابد سنة 1982 وبمناسبة الملتقى الثالث تساؤلا حول طبيعة العلاقة الإسلامية - المسيحية في هذه الملتقيات، فلم نسجّل حوارا متبادلا بين الطّرفين، وما نشر لم يتضمّن مناقشة المحاضرات أو التعقيب عليها، وغاية ما اطلعنا عليه دراسات باللّغة العربيّة في قسم وأخرى بالفرنسية والانقليزية أحيانا في قسم آخر، ولئن لمّح بوحديبة إلى هذا الأمر معتذرا في مقدّمة المجلّد الخاصّ بالملتقى الأوّل فإنّه لم يعد منذ ذلك الحين إلى المسألة.
أمّا عن سبب اختيار موضوع حقوق الإنسان في ذلك الظّرف بالذّات فما من دراسة نبّهت إليه أو حاولت الخوض فيه، غير أنّ الرّجوع إلى ما اقترحه محمد الطّالبي[1] من مواضيع للحوار بين المسلمين والمسيحيين منذ 1979 يسعفنا بالإجابة فهو أشار إلى إمكانية الحوار في : الدّولة الإسلامية وحقوق الإنسان أو الإيمان والرّوحية في العصر الحديث، وإذا كان محور الملتقى الثالث : حقوق الإنسان فإنّ الملتقى الرّابع كان :الحياة الرّوحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه.

4 - الحياة الرّوحيّة : مطلب يقتضي العصر تحقيقه[2]

لقد مثّل مصطلح الرّوحية إشكالا في دراسات هذا الملتقى، وتردّد الباحثون في الاستعمال بينه وبين الرّوحانية، فمحمّد عابد الجابري وكان من بين المحاضرين فهمها بمعنى Spiritualité لانعدام توفّر الصّيغة قديما في العربيّة وذهب إلى أنّ موضوع الملتقى هو من «موضوعات الساعة، سواء في العالم المسيحي أو في العالم العربي والإسلامي أو في غيرهما من العوالم الحضارية على هذه الكرة الأرضية. إنّ الطّابع

---

[1] - Talbi, M, chrétiens et musulmans sur la voie du dialogue, Jeune Afrique N° 960, 30 Mai 1979,p. 62-63

[2] الملتقى الاسلامي المسيحي الرابع، تونس 26 - 21 أفريل1986

المادّي، الآلي والتكنولوجي للحضارة المعاصرة، وهي أساسا حضارة الغرب، يجتاح جميع مرافق الحياة في هذه الحضارة مزاحما، بل ومضايقا إلى حدّ الاختناق، الجوانب الأخرى التي لا تخضع بطبيعتها للتّنظيم الآلي والتّسيير الفنّي»[1].

ويتأكّد أنّ مدلول الرّوحية هو Spiritualité بالنّظر في بحوث المساهمين المسيحيين في الملتقى [2] إلاّ أنّ عدم ضبط عناصر كبرى للمحور العام جعل الدّارسين في حلّ من التّقيد بخطّ بارز يقترب بوضوح كاف من العنوان العام للملتقى بل كان ذلك من أسباب تداخل مواقف رجل السياسة ببعض الأفكار الفلسفية العامّة وقد دعي رسميّا لافتتاح أشغال الملتقى، وتواترت في دراسة أخرى لهجة إدانة الغرب المادّي وحضارته الطّاغية التي قضت على البعد الرّوحي في شخصيّة المسلم !في حين حاولت دراسات أخرى تقصّي أسباب انتشار العلمنة في العالم العربي من خلال النّظر في مؤلّفات مفكّريه أو البحث في جذور تردّي المدّ الروحي في المجتمع التّونسي وعلاقته بالاختيارات التربوية منذ الاستقلال، ومثل هذه المحاسبة أو المراجعة تتمتّع بشرعيّة خاصّة في ظرف الثمانينات، حين كانت دعوات الاتجاه الإسلامي عالية إلى ضرورة إعادة العمل بنظام التّعليم الزّيتوني وتوظيف البعد الدّيني بكثافة ضمن البرامج التّربوية، ومثل هذا التّنوع يدفعنا مرّة أخرى إلى الوقوف عند أبرز الأفكار الواردة في كلّ دراسة بالتّحليل والنّقد.

إنّ المقدّمة التي صدّر بها عبد الوهاب بوحديبة أشغال الملتقى لا تخلو من أهميّة إذ وضعت الملتقى في إطاره وشرح ضمنها سبب اختيار الموضوع والهدف منه، بل الهدف من هذه الملتقيات التي لم تشهد في تواترها التاريخي استقرارا[3] فالغاية «محاسبة النفس، وفهم الضّمير» باعتبار أنّ كلّ محاور سيعرض «مشاغله ويذكر أسباب حريته» وعلى ضوء ذلك تجتهد الجماعة في «السّعي إلى التّقدّم الفكري

---

[1] ن م ص43

[2] راجع مثلا P. Vincent Cosmao, Dialogue international et spiritualité p. 337 et Stuart. E. Brown, L'importance de la spiritualité dans le dialogue interreligieux : une évaluation critique, p. 351.

[3] الملتقى الأوّل سنة1974 ، الثاني سنة1979 ، الثالث سنة1982 ، الرابع سنة 1986 .

الموضوعي وإلى التّعرف على مشاكل الطّرف الآخر وعلى تجاربه قصد الاستفادة منها» ومثل هذا الملتقى فرصة لوضع تصورّ «لما ينبغي أن تكون عليه العلاقات بين الثّقافات وبين الشعوب التي تنتمي إلى حضارات ومعتقدات مختلفة فتقيم الحوار المثمر بالرّغم عمّا يفرّق بينها وذلك في عالم طغت عليه الهيمنة إلى حدّ أنّه أصبح في أزمة متواصلة وصراع مستمرّ». إنّ بوحديبة يفسّر طبيعة هذه الملتقيات وهي في دورتها الرابعة، وكم كان مثل هذا البيان وجيها بمناسبة الملتقى الأوّل فكأنه كان يردّ على نقد ما لطبيعة الحوار وجدواه وأغراضه، لأنّ ذلك يتأكّد في سياق لاحق حين يعترف أنّ «لنا مشاكل عديدة لا تزال قائمة ولكن من يستطيع حلّها في ومضة عين؟» بل إنّ الملتقيات السّابقة «وضعت معالم في الطريق بفضل نقاشها البنّاء النزيه» بل ينوّه باعتراف عديد المسيحيين المساهمين في الملتقيات السّابقة بأنّهم أصبحوا يفهمون «مشاغلنا أحسن من ذي قبل وأنّه (كذا) خرج من جلساتنا مقدّرا مواقفنا أكثر ومحترما لها - وبعض ما قيل في رحاب المركز من أهمّ ما قيل في الموضوع... «ولسنا في حاجة إلى تأكيد مدى تفاؤل الدّارس المبالغ فيه، فبوادر الحوار هذه على تعدّد الملتقيات كانت محدودة بين نخبة من المفكرين ورجال الدّين ولم تنفذ إلى جوهر المجتمعات أو كان لها أثر واضح في اتّخاذ بعض القرارات السياسية أو الإجراءات القانونية، حتّى ما تعلّق منها بالخصوص بحقوق الإنسان، أمّا اعتداد بوحديبة «برحاب الحرية» الموجودة «في تونس العريقة» وهو «ما جلب لنا تقدير الجميع وخدم قضايانا المصيرية» !فهو مجرّد خطاب سياسي استهلاكي لا يكاد يختلف عن خطاب أيّ مسؤول في سياق افتتاح ندوة أو ملتقى. فإذا كانت قضيّة فلسطين مثلا ضمن ما ينعته «بقضايانا المصيرية» فإنّ ما شاكل هذه الملتقيات لم يؤثّر في حلّها ولو بدرجة نسبيّة...

ويبدو أنّ معالجته لموضوع الملتقى من وجهة نظر دارس علم الاجتماع كانت أقرب إلى الموضوعية، فالعالم في تحليله منقسم إلى فئتين متناقضتين بين «البؤس الشامل والثراء التفاخري» ممّا يدلّ «دلالة واضحة على فراغ عصرنا الرّوحي وفقره الفكري وبؤسه الأخلاقي (...) لذلك محورنا ملتقانا هذا حول الروحانيات» فالعصر فرض ذلك إذن ولا بدّ من مجابهة التّحدي. بل يأسف - وهذا موقف عاطفي - «أن

أصبحت الأديان في كلّ أصقاع الدّنيا في موقف ردّ الفعل، وأنّها أصبحت لا تفكّر إلاّ في الدفاع عن النّفس والحال أنّها هي الأصل والجوهر وبيدها حقيقة الأمور وأسرار المشاكل». ونظرا إلى هذه الوضعية وهي في الحقيقة غير جديدة حرص الدّارس على إبراز «دور الجامعيين» مسلمين أو مسيحيين باعتبار اتحادهم في «جوهر الدّين» وإيمانهم «برسالة إبراهيم» في إقامة حوار التّفاهم والسّيطرة على ضلال العصر وفساده، مع التّنبيه إلى ضـــرورة الاحتـــرام المتبـــادل، فالغاية من الملتقى «التّقدم بالفكر البشري، فلا نريد المسّ بكرامة أحد ولا نريد نحن معشر المسلمين إلاّ أن نسمع صوتنا»[1] وبقدر تردّد موضوع «الضمير» أو «الضمير الدّيني» في أغلب دراسات بوحديبة الاسلامية تتواتر عنده أيضا نزعة إسماع الصّوت وإبلاغ الرأي وتوجيه رســالة إلى الآخر، الغربي، المسيحي وهو ما يفسّر جنوحه إلى التّأليف بالفرنسية عادة.

أمّا في ما يخصّ جوهر الملتقى بعد كلّ هذه المقدّمات التّوضيحية، التبريرية ودور مركز الدّارسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية في التّنظيم فإنّه يقف في منطقة وسطى بين عالم الاجتماع والفيلسوف المؤمن الذي يسعى إلى الإقناع بفشل سائر الأطروحات الفلسفيّة الحديثة كالماركسية والوجودية والهيكليّة !في تحقيق المساواة بين البشر أو جعل الدّول والأفراد يعترفون ببعضهم بعضا، فالسّؤال عن الرّوحانيات يندرج ضـــمن هذا السّياق في رأيه، ذلك أنّ «الوحدة في اللّه هي سرّ وحدة ما تنوّع» وقد فـــشلت الفـــلسفات المذكورة في أن تقدّم الحلّ «في صلب العالم الممزّق» وكان الـــفكر الصّادر عنها «عاجزا على ضمّ شتاته والتّمييز بين الجوهر والزّبد».

وإذ تقرّرت سلبية الأطروحات الوضعية فلا مفرّ من الاعتراف بأنّ الحلّ يكمن في الرّوحانيات، ولعلّ في هذه النتيجة شبها بما تؤول إليه أطروحات الإسلاميين في العصر الحديث من أنّ «الإسلام هو الحلّ»، وهم يجارون بذلك من تقدّمهم من السّلف

---

[1] أعمال الملتقى الاسلامي المسيحي الرابع ص.9

المتشبّثين بشعار «لا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها» فإذا نحن نلوب في نفس الدّائرة ونعالج موضوع الإيمان وضعفه أو انعدامه بنفس الآليات والأساليب ! وغاية ما في الأمر تنويع في مستوى المصطلحات وتوسيع نسبيّ في دائرة النّظر على أساس أنّ الأمر لا يتعلّق بالمسلمين فقط بل بالمسيحيين أيضا ولهذا نقدّر ما يدعو إليه الدّارس من ضرورة استرجاع الإيمان المفقود وإدراجه في الذات وفي الموضوع لتستقيم الحياة مجدّدا، وهو في هذا المستوى يجعل الإيمان مرادفا للرّوحية فإن «نحن آمنّا أنّ الرّوحية ضرورة من ضرورات العصر وجب علينا أن نحلّها محلّها في فكرنا وفي سلوكنا وفي ثقافتنا وفي حضارتنا... »[1] ولعلّ مثل هذا الطرح شديد التّأثر بخصوصيات اللحظة التّاريخية المحلية والإقليمية والعالمية، فعقد الثمانينات شهد عودة المقدس بوضوح ونجاح ثورة إيران الإسلامية وبروز الاتجاه الإسلامي تيّارا سياسيّا - دينيا احتجاجيّا في تونس.

وفضلا عن الوجه المباشر في خطابه وتأثّره بالأحداث العامّة من حوله حاول في قسم آخر منه إضفاء بعد فلسفي تجريدي يجعل «فهم الرّوح مغامرة» يميل فيها «إلى تصريف الرّوح في طريق الباطن - فهي في نظري تنبع أوّلا وبالذّات عن التّوحيد -على شرط أن يفضي في نهاية الأمر التّوحيد الرّوحي إلى العمل الخلاّق»[2] وربط التّوحيد الرّوحي بالعمل الخلاق من شأنه أن يبلور صورة الإنسان الكامل ذلك الذي «تجاوب مع سائر الضمائر ويتجاوب مع الكون، فيتجاوب مع نفسه، وما كلّ ذلك إلاّ فضل من الخالق وانتشار زكيّ للمعاني التي تضفيها العبادة على الكون وعلى البشر» ويتصاعد النّفس الإيماني على هذا النّحو فيخرج نسق الخطاب من الإطار الفلسفي - والعبادة في ظلّ العناية الإلهية ليبلغ الإنسان أعلى مراتب الروح «فالعناية الإلهية تنزل إلى الفعل البشري وتعزّزها العبادة فتسمو بعمل الإنسان، فالعبادة طريق الإنجاز الروحي» وتتواتر الشواهد من الغزالي وابن عربي لتأكيد أنّ «المعرفة الإلهية توصّل

---

[1] ن م ص12

[2] نلاحظ أنّ مفهوم التّوحيد يتواتر في دراسات بوحديبة الاسلامية، فهو عنصر مركزيّ يؤسّس عليه أفكاره، راجع مثلا : الكسب في الاسلام ضمن دراسات لأفهم، ص56 .

الروح في الإسلام وتبرز مكانتها، فهي التي تجعل في آخر الأمر المسلم مسلما - ورسالتنا أن نبلّغ هذه الرسالة وأن نسعى إلى غرسها في الإنسان وفي المجتمع فينبني على ضوئها الإنسان المسلم والمجتمع المسلم»[1].

ولعلّ هذه النتيجة لا تكاد تختلف في شيء عمّا كانت تؤول إليه بعض دراسات محمّد الطالبي حيث يبدأ الموضوع مؤرخا وينتهي صوفيا أو داعية للإسلام وضرورة العودة إلى الإيمان، بل إنّ بوحديبة في هذا السّياق كأنّما يلغي وجود المجتمع المسلم دون الحديث عن الإنسان المسلم طالما أنّه يسعى إلى غرس رسالة إيمانية سيتأسّس «على ضوئها» المجتمع المنشود، بل لعلّه لا يكاد يختلف بموقفه هذا عمّا كان يدّعيه رموز الحركات الإسلاموية من أنّنا نعايش «جاهلية القرن العشرين» وأنّ من واجبهم تصحيح الأمور وتصويب الانحراف بمقاطعة «الجاهلية» والقضاء على «الطّاغوت» ونشر الإسلام في كلّ مجالات الحياة ليستردّ المجتمع عافيته ويصبح مجتمعا إسلاميا لا مجتمعا مسلما فقط!

والظّاهر أنّ موقع بوحديبة الرّسمي بصفته مسؤولا عن مركز بحوث منظّم لملتقى حواريّ بين المسلمين والمسيحيين واحترام الهاجس السياسي المهيمن على المواقف الرّسمية في تونس وملخّصه إقامة توازنات عربيّة وإسلامية ومتوسّطية مع سائر الدّول فضلا عن مغازلة دعاوى الاتجاه الإسلامي، التّيار الاحتجاجي الصّاعد آنذاك في تونس كانت وراء التّحكم في مضمون الخطاب وتوجيهه نحو محاولة إرضاء الجميع بنسب متفاوتة، وهو ما جعله يغرق في التّعميم، فالمبرّرات المطروحة للتّشريع لمحور الملتقى تنطبق على عديد الظروف المماثلة وما كان منتصف ثمانينات القرن العشرين لحظة حاسمة أو مثالية لتناوله، فتهديد الأبعاد المادّية للروحانيات أمر قديم متجدّد، والجدل بينهما متواتر ولن يحسم أمره بالحوار بين نخبة من أتباع ديانتين سماويتين في ظرفين زماني ومكاني محدّدين !

---

[1] أعمال الملتقى الاسلامي المسيحي الرّابع ص 14

وممّا يؤكّد قناعتنا بأنّ البعد السياسي الرسمي لهذا الملتقى بالذّات هو الأهمّ في نظر منظّميه حيث يمكن توظيفه للإقناع بأنّ تونس أرض حوار وتسامح ومثال للدّولة النّامية النّاجحة، حضور الوزير الأوّل محمد مزالي بصفته السياسية والعلمية[1]، فقد ساهم بمحاضرة تداخل فيها النّفس السياسي الوعظي بذكريات أستاذ الفلسفة سابقا، مع الحرص على الفصاحة والتّأنق في اللفظ والعبارة لإضفاء طابع أدبي فنّي على النصّ... وهو ما جعله أشبه ما يكون بلوحة فسيفساء تتراصّ فيها المصطلحات في تنافر ونشاز بارزين (الرّوحانيّة، الإنسيّة، المادّة، الرّوح، التنمية، المعاصرة...) أمّا المصادرات التي ينطلق منها فهي مغرقة في التّعميم ومستهلكة إلى حدّ بعيد، فالملتقى ينعقد «في وقت تترصّد فيه الإنسانية مخاطر من أهمّها تجرّدها من العقيدة وتواري القيم الروحية عنها على كلّ المستويات الفلسفي منها والعلمي والسياسي» !كما أنّ التنمية لا بدّ من أن تقوم على توازن بين المادّة والرّوح وإنسان العصر الحديث يشكو «الفراغ الرّوحي» إلخ.

إنّ مستوى خطابه يتردّد بين المقال الصّحفي والطرح التّقليدي الشّبيه إلى حدّ بعيد بمواقف التّهامي نقرة مثلا[2] فهو لا يتعامل مع الموضوع تعامل المفكّر المتأمّل الذي يحلّل قضيّة ويناقشها، بل يغلب عليه الخطاب السياسي السفسطائي يطلقه لمجرّد الاستهلاك ولإبهار المستمع. فللإقناع على سبيل المثال بانقلاب سلّم القيم ودون البحث في الأسباب العميقة أو دور التّحولات الكبرى في صلب المجتمعات، يجنح إلى التّبسيط وعقد مقارنات كثيرا ما تصادف القارئ في الصّحافة السّيارة «إن مجتمعنا مجتمع انقلبت فيه القيم، ففي حين نجد العامل الشّريف يكدّ كدّا فلا يستطيع أن ينهض بنفسه وعائلته، نجد هذا المغنّي أو ذاك اللاّعب المحترف في كرة القدم أو التّنس أو تلك المنشّطة في ألوان من الألعاب واللّهو يحصلون على مال كثير في وقت قصير! » بل يردّد في سياق آخر نفس حجج الإسلاميين قدامى ومحدثين لتفسير الفساد الاجتماعي

---

[1] مزالي محمد، في الرّوحانيات والإنسية، ص ص 15 –25

[2] راجع بشأن نقرة ومواقفه الفصل الأوّل والفصل الثّالث من الباب الأوّل مثلا.

«وفي الجملة أخذت المخدّرات والجنس والانتحار والشذوذ والإجرام تنتشر انتشارا مفجعا وتصبح وبالا على المجتمعات».

والحلّ في نظره لمجابهة كلّ هذا التّردي يجده في مجال التّربية، فمن خلالها يحلّل «الرّوحية» داعيا إلى ضرورة «إعادة النّظر في نظام التّربية الذي قصرناه على التّعليم وحده»، بل ينقد «التّربية الروحية» المقتصرة على حصّة عنوانها «التّربية الدينية والمدنية (...) فكأنّ التّربية تتلخّص مسؤوليتها بأن تضع العبء على أستاذ التّربية المدنية والدّينية، فإذا به ينتصب اختصاصيا في الرّوح، ويكلّف مرّة أو مرّتين في الأسبوع بنفخ الرّوح في نظام تربوي منطو على نفسه في كلّ مادّة من موادّه، ولكن أليس الأدب تربية للذّهن وغذاء للرّوح؟ أليست دروس التّاريخ والاقتصاد والرياضيّات مربّية للذهن والرّوح كلّ على طريقته؟»[1] ولا نكاد نفهم مدى مثل هذا الطّرح أو عمقه خاصّة وأنّ صاحبه أشرف على حظوظ وزارة التربية وخطّط لبرامج التّعليم ونفذّها لمدة سنوات !ولعلّنا نلتمس بعض الوضوح حين يجعل الهدف من وراء التّعليم تحقيق «التّربية الروحية التي هي التصاق بالقيم، وظفر بعلاقة الإنسان بالخالق جلّ وعلا» وهكذا يعود إلى جوهر موضوع الملتقى فإذا الرّوحية «سلاح للسّيطرة» على النّفس ويمكن من وراء ذلك إدراك «الواحد الأحد ومناجاته بالصّلاة والعبادة» !وهل الصّلاة ليست من العبادة؟ بل «إنّ تكوين الفكر جزء لا يتجزّأ من التّكوين الروحي» وهو ما يقتضي أن لا تكون «الروحانية عنصرا من جملة عناصر الحياة بل المحرّك الأساسي لها». ويستبدّ به الحنين إلى درس الفلسفة فينبري في مراجعة عامّة لجملة من المفاهيم الفلسفيّة العامّة حول الإنسان والرّوح والعمل من أغسطينوس إلى سارتر مع الوقوع في الخطإ الشائع حول حكمة «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدا وأعمل لآخرتك كأنّك تموت غدا» واعتبارها حديثا نبويّا. لكنّه بعد العرض الفلسفي يعود إلى لهجة الإدانة وتهمة العصر الحديث بالعنف والقسوة ويعزو ذلك وبكل تبسيط إلى «أنّنا أردنا أن نحيا حياتنا بعد أن أجلينا عنها البعد الرّوحاني الذي هو جوهر الإنسان وجوهر الإله» والأصل أنّه

---

[1]في الرّوحانية والإنسية ص19

لا وجود لحياة تخلو من البعد الرّوحي، وغاية ما في الأمر أنّ نسب الرّوح والمادّة تختلف من إنسان إلى آخر وبحسب السّياق والظّروف، فلا سبيل إلى تمثّل روح محض أو مادّة محض. ولعلّ طبيعة الخطاب السّالف تبرّر بأنّ رجل السياسة يحاول أن يكون له حضور في كلّ المجالات بما في ذلك مجال البحث العلمي، فعلى هامش ملتقى الحوار الاسلامي - المسيحي سعى إلى تأكيد وعيه بعمق قضايا العصر ولكنّه أخطأ التّصور والمنهج حين وضعهما في إطار فلسفي تقليدي عام قوامه الصّراع بين الخير والشرّ.

لقد كانت دراسات التّونسيين في هذا الملتقى متفاوتة القيمة والطرافة، فلئن لم يحد التّهامي نقرة عن خطّه التّقليدي حين بحث عن أثر الإيمان في بناء الشّخصية [1] باعتماد شواهد من القرآن وأخرى من دراسات إسلامية حديثة نسبيّا بأقلام سيّد قطب أو محمّد المبارك وتوصّل إلى أنّ ازدهار الحضارة الإسلامية قام على «الإيمان والدّين» فإنّ جمعة شيخة بحث عن «الجدل الدّيني في الدّراسات الجامعيّة» [2] وكم كان العنوان مغريا، ومثيرا لفضول الباحث، إلاّ أنّه تبرّأ منذ المقدّمة من التّورط في البحث عن الجدل وأسبابه وآلياته واكتفى بالقول «يجدر بي، بادئ ذي بدء، أن أقرّ في أوّل كلمتي هذه أنّ حديثي سيكون حديث المعرّف لا المتخصّص وحديث المقدّم لا المتعمّق، ذلك أنّي دأبت منذ مدّة على الاعتناء بما يقدّم من بحوث في نطاق الجامعة التّونسية - كلية الآداب - قسم العربيّة، سواء أكانت هذه البحوث أدبيّة أم لغويّة أم حضارية» !والسّبب الوجيه لتقديم البحوث المتعلّقة بالجدل الدّيني أنّها «أقرب الدّراسات إلى الموضوع العام لهذا الملتقى الإسلامي - المسيحي وهو «الرّوحية ضرورة من ضرورات هذا العصر» [3].

---

[1] التهامي نقرة، أثر الإيمان في بناء الشخصية، ص ص 105 –120

[2] أعمال الملتقى الإسلامي - المسيحي الرابع، مرجع مذكور، ص ص 149 –159

[3] ن م ص151

والحقيقة أنّ مفهوم الجدل الذي اختار الباحث تبويب دراساته يتعارض مع مفهوم الحوار الهادف إلى تقريب وجهات النّظر وترسيخ أصول ثقافة التّسامح وتفهم رأي الآخر المختلف، وهذا مبدأ أساسي من المبادئ التي تأسّست عليها هذه الملتقيات، كما أنّ موضوع الملتقى الرّابع لا يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى منطق الجدل الذي يحصي جمعة شيخة دراساته في بحوث قسم العربية من كلية الآداب وكان حريّا بمتابعة ذات الموضوع في بحوث الجامعة الزيتونية مثلا.

وقد تكون دراسة الشاذلي الفيتوري[1] أقرب إلى موضوع الملتقى ممّا تقدّم فهي محاولة لتفسير ضعف البعد الرّوحي في المجتمع بما وقع من تغيير في نظام التّعليم التّونسي ومن هنا يجد سؤاله المحوري تبريرا « ...كنّا منذ انطلاق الحركة الوطنية ننشد التّعريب والتّشبث بالثّقافة الإسلامية والحفاظ على هويتنا، فماذا فعلنا بكلّ هذا منذ ذلك العهد؟ وأين نحن اليوم من نقطة البداية ؟» وتسعى الدّراسة إلى محاولة الإجابة عن هذه التّساؤلات بأسلوب نقدي تحليلي، ذلك أنّ إصلاح التّعليم سنة 1958 كانت الغاية منه القضاء على معاقل الجمود والتحجّر وثقافة «قال المصنّف» فألغي التّعليم الزيتوني وما يتبعه من مدارس قرآنية، وقضي على التّعليم الصّادقي بحجّة مقاومة «فكرة النّخبة» وعوّض بنظام عمّم على المدارس الثانوية ومنذ 1958 أضيفت إليه «صيغة الدّيمقراطية» والحقيقة كما يرى الفيتوري «أنّ النّظام الجديد قد جاء نظاما قائما على نوعين متوازيين من التّعليم أحدهما بالعربيّة والثّاني بالفرنسية دون أن يكون أيّ منهما موفيا بالحاجة لا لتأصيل الشباب(كذا) في ثقافتهم العربية الإسلامية ولا للتّدرج بهم في الثقافة الغربية». هذا مع العلم أنّ الدّارس ساهم بدوره في إرساء هذا النظام لكنّه تفطّن كما يقول إلى سلبياته وأخذ منذ سنة 1967 – 1968 ينبّه إلى ضرورة التّدارك، بل إنّ إصلاحات سنة 1969 وعرفت «بإصلاح الإصلاح» وما رافقها من تعديلات وتنقيحات لم تنقذه وظلّ نظاما «مشلولا إذ هو لم يقم على أسس فلسفيّة راسخة ولا على قواعد عقائدية ثابتة. وكلّ ما اتصفت به المؤسسة التّربوية منذ بداية الاستقلال إنّما هو الفراغ العقائدي النّاتج عن هذا الموقف السّلبي الذي وقفناه من ثقافتنا الأصلية

---

[1] الفيتوري الشاذلي، الشباب والتربية الدينية، ن م ص ص 137 –147

معتقدين أنّ في إلغاء هذه الثقافة ما سيفضي بصورة أو بأخرى إلى انبثاق ثقافة جديدة مطابقة لمقتضيات العصر»[1]، وهو يؤكّد أنّه يقصد المفهوم الأنتروبولوجي للثقافة، وسوف تؤكّد بعض الدّراسات في تونس لاحقا أنّ من أبرز أسباب تغلغل الحركة الإسلامية في أوساط الشباب ما كانوا عليه من فراغ عقائدي ساهمت المدرسة وبرامجها والتربية ومخططاتها في إذكائه[2]، إلى جانب أسباب أخرى وعوامل متعدّدة.

وممّا يلحّ عليه الدّارس أنّ «المؤسّسة التّربوية مقامة على الفراغ العقائدي، فتكون أشبه بالجثّة الهامدة، ليسير العمل فيها على نسق رتيب في جوّ تسوده اللاّمبالاة والسّآمة والضّجر». غير أنّ الدّارس لا يقف عند حدود النّقد وإنّما يجتهد في بلورة خطّة للتدارك يؤسّسها على بعض القيم ذات البعد الدّيني، فاليقين «هو الأساس الأوّل الذي يجب أن تعتمده فلسفة التّربية وبالطّبع الفلسفة الاجتماعية برمتها وهذا اليقين في النظرة الإسلامية إنّما هو قاعدة الإيمان» وهناك ترابط وثيق بين «الإيمان باليقين» و«قيام العقيدة على أساس العقل» فذاك سبيل فهم «سرّ من أسرار ثقافتنا» إذ ما قامت لنا «ثقافة علمية عقلانية إلاّ عندما نهضت علومنا الدّينية» ويقتبس في سياق آخر من عرض خطّة التّدارك مصطلح «المزاج الدّيني» عن محمد عبده ويقصد به «القانون الثقافي» ويعتبره منحرفا في العصر الحديث وأنّ من وسائل علاجه «التّربية الدّينية لا بالمفهوم المتعارف في برامج تعليمنا اليوم بل بالمفهوم الشامل الذي يعتمد الإسلام ككلّ، لا سبيل فيه إلى فصل أيّ جانب من جوانب سلوك الإنسان عن بقيّة الجوانب الأخرى سواء كان هذا السّلوك تفكيرا أو وجدانا أو عملا».

إنّ مثل هذا الخطاب النّقدي لاختيارات دولة الاستقلال واتهامها بأنّ اختياراتها في مجال التّربية وقضاءها على التّعليم الزّيتوني كانت مدخلا للفراغ الرّوحي وانحراف المزاج الديني من جهة المساهمين في الإصلاحات التربوية لا يمكن تبريره

---

[1] ن م ص138

[2] راجع مثلا الهرماسي عبد الباقي، الإسلام الاحتجاجي في تونس وكذلك الهرماسي عبد اللطيف، الحركة التمامية في تونس: جذورها وأبعادها الاجتماعية والثقافية شهادة كفاءة في البحث، - 1982 1983

بعودة الوعي أو صحوة ضمير الدّارس بقدر ما نذهب إلى أنّه واقع تحت تأثير اللحظة التّاريخية، فالنّظام البورقيبي، يشهد تراجعا من يوم إلى آخر والقلاقل والمظاهرات متواترة والتّيار الإسلامي في تصاعد مستمرّ بما قد ينبئ بقدرته على السّيطرة فضلا عن عدم استقرار المجتمع وهياكله. فقد تفهم هذه الدّارسة من زاوية ركوب الحدث والانسجام مع من يتوقّع أن تكون له الغلبة وإلاّ بم نفسّر صمت الدّارس طيلة السنين التي مضت عن الاختيارات التّربوية وعدم مجاهرته بما طرحه من نقد للأوضاع في زمن سابق ؟

لقد كانت وجهات النّظر إلى «الرّوحية» متعدّدة ومتنوّعة ومختلفة باختلاف المرحلة المدروسة، فلئن اختار سعد غراب العصر القديم فإنّ محمد صالح المراكشي أهتم بالعصر الحديث وتجاوزهما الطّالبي إلى ما هو أعمّ فأهتم بالحريّة الدّينية عند الإنسان بين أن تكون حقّا أو دعوة. ففي سياق البحث عن «معاني الروحية وعلاقتها بالدّين يقصر سعد غراب دراسته[1] على موقف الإسلام والمسلمين من «الصّابئة والمجوس» لأنّهما ذكرا في القرآن ويتابع تعامل المسلمين معهما انطلاقا من القرآن وبعض الأحاديث النّبوية فضلا عن «المواقف الموالية التي فرضها الواقع المعيش» ويتجلّى حرص الدّارس على الوضوح المنهجي رغم ميله إلى الاختصار والإيجاز وكذلك على الطرافة إذ أنّ «الدّارسين العرب لم يهتمّوا بهذا الجانب اهتماما يذكر واهتم به الدّارسون الغربيون في السّنوات الأخيرة بعض الاهتمام».

ولعلّ ظروف اللحظة التّاريخية تفسّر هنا اهتمام الدّارس بهذا الموضوع بالذّات، فهو يثبت بالأدلّة «التّسامح النّسبي» الذي قابل به المجتمع الإسلامي أولئك المختلفين عنهم «ولا بدّ من الاعتراف بأنّ في التّراث الإسلامي الكثير من الآراء الإيجابية المتفتّحة التي يحسن بنا في عصرنا الحاضر أن نستلهمها ونؤكّد اتجاهها» فالخطاب في ثناياه موجّه إلى تعصّب الإسلامويين وتطرّفهم واتهامهم المجتمع بالجاهليّة، فالمسلمون القدامى قابلوا الصابئة والمجوس بالتّسامح. كما نعتقد أنّه موجّه أيضا إلى كلّ من يتّهم

[1] غراب سعد، الاسلام والروحانية غير الكتابية، أعمال الملتقى الرابع، ص 81 – 103 مرجع مذكور.

المسلمين بالعنصريّة أو التّعصب ضدّ أتباع سائر الأديان، ويتأكّد هذا الرأي عندما يتوجّه غراب إلى المسلمين والمسيحيين بالدّعوة الصّريحة «ما أحوجنا إلى إحسان الظنّ وحمل الكلام على أحسن وجوهه في عالم تقلّصت فيه الحدود وتعدّدت الرّوابط وأصبح من المفروض على المسلمين - دولا وأفرادا - ربط علاقات متينة نابعة من مبدإ المساواة بينهم وبين غيرهم من البشر سواء كانوا كتابيين أو غير كتابيين، مؤمنين أو حتّى ملاحدة» فهو يوظّف علاقة المسلمين الأوائل بالصّابئة والمجوس لاستخلاص «الدرس» وتقديم الحلول لأزمة العلاقة القائمة بين نوعين من المسلمين: المنظوين تحت راية الحركات الإسلامية والمسلمين العاديين غير الملتزمين بأتباع حركة من الحركات، وإعادة مفهوم «لا إكراه في الدّين» إلى موقعه الفاعل ودعوة المسلمين إلى مجابهة كلّ من خالفهم في العقيدة «حتّى الملاحدة بآية «لكم دينكم ولي ديني» وهو يختلف بهذا كلّيا عن التّقليديين في طريقة التّعامل مع الآخر أو حتّى الاسلامويين الحركيين المعاصرين له «إنّي لا أريد بهذه الخواطر أن أكون مرجئا جديدا[1]، أودّ فقط أن أكون قد بيّنت أنّ هذا التّسامح الذي تفرضه روح العصر هو روح الاسلام» ومن هنا تتوثق علاقة خطابه بالواقع، وإن كان عنوان بحثه في المنطلق يحيل على التاريخ والنصوص أكثر من إحالته على الواقع، فالدّارس استطاع من خلال التّعمق في مقولات منظومة الإســـلام أن يعالج إشكالا مطروحا على المسلمين يهمّ علاقتهم بالآخر المختلف عنهم عـــقيدة، وببعــضهم بعضا نظرا إلى اختلاف المذاهب والأهواء، فيكون بذلك في جوهر موضوع الملتقى الذي يبحث عن الروحية مطلبا من مطالب العصر.

إنّ وجوه صراع العقيدة في العصر الحديث متعدّدة وأسباب تراجع الروحية مختلفة، ولعلّ انتشار العلمنة في الفكر العربي المعاصر وجّه بعض التّونسيين إلى دراستها ومنهم محمّد صالح المراكشي [2] وقد سبقه عبد المجيد الشرفي[3] إلى ذات الموضوع - ذهب إلى التّعريف بمفهوم العلمنة ونشأته في الغرب وانتشاره ليصل إلى

---

[1] عياد نجيب، كلّنا مرجئة، دراسة ضمن أعمال ندوة المسلم في التّاريخ، ص ص 249 –267

[2] المراكشي محمد صالح، صراع العقيدة والعلمنة في الفكر العربي المعاصر، ص ص 59 –80

[3] - CHARFI, A. La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes,

كيفيّة تأثّر الفكر العربي المعاصر به ومدى تأثيره فيه متسائلا «هل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة غير قابلة - بحكم الاسلام - لتغلغل العلمانية فيها بصورة عميقة مهدّدة لكلّ روحانية؟ بل هل يمكن توظيف الاسلام - عقيدة روحانية - بسهولة للقضاء على كلّ نفس علماني يبغي الرّسوخ والتّأصل في هذه المجتمعات تماما، فلا يكون للعلمنة أيّ معنى وأيّ تأثير فيها، فتصبح الروحانية الاسلامية في النهاية ضرورة من ضرورات عصرنا».

ويبدو التقابل جليّا إذن بين الروحانية والعلمنة بحكم مرجعيّة كلّ منهما وأهدافه، ويبقى الإشكال مطروحا في مستوى التّوفيق بينهما - إن أمكن - وفرض توازن يضمن لكلّ منهما الحضور في المجتمعات الإسلامية، فهناك أسباب موضوعيّة لنشأة العلمانية في هذه المجتمعات عدّدها الدّارس استنادا إلى دراسة الشرفي وذكر بعض الأسباب المانعة لانتشارها مؤكّدا تهافتها، ليقرّر بعد متابعة آثار التّيار العلماني في بعض الكتابات العربية المعاصرة انتفاء الصّراع الحادّ «بين العلمانية والعقيدة الروحية في مجمل البلدان العربية المعاصرة» بل يتوقّع «انتصار العلمنة والتّيار العلماني». ومع ذلك فإنّه ينقد المفكّرين العرب «المنبهرين» بالعلمانية في ظلّ شعورهم بانهزامية ثقافية ناتجة عن فقدانهم «للتأملِ النقدي العميق في الموضوع» وسوء هضم المقوّمات الثقافية العربية المعاصرة ذلك أنّ فكرتي «العلمنة» و»التّغريب الثقافي» كانتا تمثّلان الكمال المطلوب في عالم الفكر والثقافة عند دعاتها» ولذلك يتّخذ من سلامة موسى أنموذجا للمثقف العربي الحديث الذي لم يهضم جيّدا العلمانية ودرس فكره دراسة نقديّة أمّا الأنموذج الثاني فحصره في موقف «الأصولية الإسلامية» أو السّلفية الجديدة من العلمنة وهي تنفي كليّا أيّ وجه من وجوه العلمنة بما يمثّل نزعة عدائية «للعلمنة» وللغرب في الفكر المعاصر.

ونظرا إلى كلّ ما تقدّم فإنّ المراكشي ينتهي إلى أنّ الكتابات العربية المعاصرة حول «العلمنة» وصراعها الحادّ مع العقيدة والروحية في مجال الثقافة العربية بعد الحرب العالمية الأولى لم يستطع أصحابها «تحديد هذا المفهوم تحديدا عميقا :نظرية وتطبيقا من حيث هو مفهوم فكري تاريخي وسلوك فرديّ واجتماعي بارز في الحياة

الانسانية المعاصرة» وبما أنّ مفهوم العلمنة مرتبط شديد الارتباط كما يقول بالمعاصرة والحداثة فإنّ المجتمعات العربيّة جزء من المجتمع الإنساني وهي ليست بمنأى عن التأثر مباشرة بالعلمانية في مستوى الفكر» وأشكال السّلوك الاجتماعي والفردي العام وهي تمثّل قطيعة خطيرة مع الماضي وقيمه الرّوحية السّائدة، مدارها قيم جديدة نابعة من العقلنة الحديثة ومركزيّة الإنسان في الكون، صاحب العلوم الطبيعيّة ومبدع المخترعات وسيّد الطبيعة»[1]

إنّ موقف الدّارس مختلف عن مواقف روّاد العلمنة من المفكّرين العرب في العصر الحديث كسلامة موسى أو شبلي شميل في انبهارهما بها وهو مختلف أيضا عن موقف الأصوليين الرافضين قطعيا لها إذ يدعو صراحة إلى ضرورة التّوفيق بين «ظاهرة العلمنة الشائعة (...)في المجتمعات العربية المعاصرة» ومن مظاهرها «حياد الدّولة الوطنية الجديدة تجاه الأديان وتحرير المرأة وإلغاء الحجاب وعلمنة التّدريس في المعاهد وسيطرة القانون الوضعي إلخ» والعقيدة الإسلامية، وينقد «اللهجة العدائية الحادّة» عند «كثير من الكتّاب العرب المعاصرين» لبعدها عن «كلّ نظر علمي رصين وهادئ في القضيّة». لكن الدّعوة إلى التّوفيق بين «ظاهرة العلمنة» و«العقيدة الإسلامية» ليست متأكّدة النّجاح لدى كلّ المجتمعات الإسلاميّة، فلئن وفّق بعضها في تحقيق جوانب من ذلك كما هو الشأن بالنّسبة إلى المجتمع التّونسي في عديد المجالات مثل القضاء والأحوال الشخصية خاصّة أو التّربية والتّعليم وانتشار مظاهر العلمانية في السّلوك الفردي والجماعي، فإنّ مجتمعات إسلامية أخرى ترفض العلمانية قطعا باعتبار أنّ «القرآن دستورها» كما لا تحيد عن سلطة أحكام فقهيّة أنجزها الفقهاء ودوّنوها منذ القرون الهجرية الأولى، تتخذها مرجعا ووسيلة لتسيير شؤون الحياة وكلّ ما سواها كفر ومحض باطل !بل قد تتعرّض إلى ضرب من التّمزق وازدواجية الشخصية بين نتاج العلمانية على المستوى المادّي، في كلّ ما يتعلّق بمظاهر الحياة ووسائل العيش ومن وسائل اتصال ومواصلات إلى أدنى آلات الرفاه، والحكم الفقهي

[1] المراكشي م مذكور ص80

المناسب لمشاهدة برامج التّلفزيون ومنوّعاته أو الاختلاط بين الجنسين عند استعمال المصعد!؟

ولذلك فإنّ دعوة المراكشي إلى التّوفيق لا تخلو من وجاهة إلاّ أنّها لم تقدّر عمق الاختلاف بين المجتمعات الاسلامية وأنّه لا سبيل إلى النّظر إليها على نفس المستوى لأنّ نسب علاقتها «بالعقيدة» أو «العلمانية» متفاوتة.

إنّ اتساع موضوع «الروحية» جعل محمد الطالبي [1] ينظر إليها من زاوية حريّة المعتقد وكيفية إدراج الإيمان في الظروف الروحية للعصر ومن هنا ناقش بعمق شديد مفهومي التّسامح والاحترام المتبادل بين أتباع مختلف الأديان متوقّعا «النّظام العالمي الجديد» فالقرن الحادي والعشرون سيكون قرن الاتّصال وإقرار دولة عالميّة بحكم شدّة التقارب، ولذلك فإنّ الحقّ في الحرية العقائدية هو فصل من القانون العالمي الذي هو بصدد الإنجاز ولذلك فلا «وجود لروحانية حقيقية من دون حريّة حقيقية» ولا بدّ إذن من ضمان حرية كلّ فرد أو مجتمع في اتباع العقيدة التي يرغب فيها وتناسبه والدّارس يلغي كلّ وجه من وجوه الهيمنة أو التّسلط على عقيدة الآخر، ممّا ينفي التّعصب والانغلاق، فهذا الانسان الذي حمل الأمانة تصبح حريّة الاختيار عنده ضروريّة، وهي أكثر من حقّ في رأيه وهذا توجّه بنّاء وحتميّ.

وفي استشراف الطالبي، لمقتضيات القرن الحادي والعشرين ومنها ضرورة إدراج الرّوحية في سياق العصر، يدعو إلى ضرورة الانتباه إلى قيمة الاتّصال وأنّه من واجب اليهود والمسيحيين والمسلمين - دون التّنازل عن التزاماتهم الخاصة - أن يتعوّدوا على التّفكير جماعيّا في سياق الإرث الإبراهيمي المشترك ودون وضع قنابل موقوتة في معسكر الخصم [2]. وبناء على ذلك فإنّ الدّارس يردّد جملة من المبادئ القارّة في تفكيره [3] مثل : الحوار بين أتباع الأديان بواسطة التّسامح المتكافئ وفي نطاق

---

[1] - TALBI, M. La liberté religieuse, droit de l'homme ou vocation de l'homme? Réflexion sur l'insertion de la foi dans les exigences spirituelles de notre temps, p. 171-192.

[2] ن م ص 192

[3] أنظر الفصل الأوّل من الباب الثاني: الاسلام في الدّراسات التّاريخية

محافظة كلّ طرف على معتقداته ودون التّهجم على الآخر أو السّعي إلى تهميشه، ولعلّه بهذا الطّرح يكون من أقرب التّونسيين المساهمين في هذا الملتقى إلى جوهر الموضوع وإن وقع في ترديد ما هو معروف عنه من مواقف، فلجوؤه إلى توقّع ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات بين أتباع الديانات الكتابية في القرن الحادي والعشرين كان مغرقا في التّفاؤل وكأنّ نزعة الإيمان كانت غالبة عنده على التّحليل الاستراتيجي ومقتضيات الواقع سياسيا واقتصاديا، فالحروب العرقية في أواخر القرن العشرين والصّراع بين الأديان وظاهرة صراع الحضارات في أولى سنوات القرن الحادي والعشرين أكّدت أن المسألة تجاوزت الحوار والروحية أصلا !

لقد كانت دراسات الملتقى الاسلامي - المسيحي الرابع متفاوتة العمق والقرب من الموضوع الجوهري : الرّوحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه أو مطلب من مطالب العصر، ولم يسلم بعضها من الإيحاء بما كان يحدث في تونس لحظة الملتقى من غليان وصراع حول العقيدة، بحكم بروز حركة الاتجاه الإسلامي وموقف السياسة منها فانبرت إحدى الدّراسات إلى محاكمة الاختيارات التّربوية وتحميلها مسؤولية تراجع البعد الرّوحي في المجتمع في حين أكّدت دراسة ثانية مدى نجاح التّجربة العلمانية في المجتمع التّونسي أنموذجا لأحد المجتمعات الإسلامية وقدرتها على التّوفيق بين العلمنة والعقيدة، بل ندّد صاحبها بكلّ تفكير مضادّ للعلمانية وأختار صنف ثالث من الدّراسات إحياء قيم التّسامح والاعتدال لضمان حياة روحية متّزنة في ظلّ التّحديات التي يفرضها العصر، فالحوار والاجتهاد في فهم الآخر سواء كان مسلما أو من خارج دائرة الإسلام هو شرط انتشار السّلم والأمن داخليّا وخارجيّا.

وبالجملة فإنّ الدّعوة إلى الحوار الإسلامي المسيحي وتجسيمها في عديد من الملتقيات كانت وليدة ظروف موضوعية لعلّ من أهمّها ما أصطلح عليه بعودة المقدّس التي تدعّمت بنجاح ثورة إيران الإسلامية وقد لفتت بدورها أنظار العالم من جديد إلى الإسلام والمسلمين مع ما رافق ذلك من تصاعد مدّ الحركات الإسلامية وتنوّع أصواتها ومطالبها، دون إغفال قيمة المبادرات الفرديّة لبعض التّونسيين مثل محمّد الطّالبي الذي دعا إلى ضرورة الحوار بين الأديان بعيداعن«عقليّة الجدل وعقليّة التّنازل أو

المصانعة» وقد كان ذلك منذ منتصف السّبعينات. وكان للعلاقات الشخصية بينه وبين المعهد البابوي للدّراسات العربيّة والاسلامية بروما P.I.S.A.I فضل في تنشيط مثل هذا الحوار ضمن ملتقيات نظّمها مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية سنوات 1974 و 1979 و 1982 و1986 ، سعينا في هذا الفصل إلى النظر في مواضيعها وطريقة معالجة أصحاب الدّراسات الإسلامية التّونسية ونقدهم، فالعديد من الدّراسات تجاوزت الموضوع الأساسي للملتقى واستطرد بعض الدّارسين إلى ضرب من الدّفاع الوجداني عن الاسلام أو استغلال مناسبة الملتقى لتلقين المسيحي دروسا ومواعظ بدل محاورته، غير أنّ ذلك لم يعدم توفّر دراسات علميّة جادّة عبّرت عن تعمّق بعض الدّارسين في مجال تخصّصهم وظلّت مرجعا علميّا باللغتين العربية والفرنسية ولئن انحصر اهتمامنا في هذا الفصل بالدراسات التّونسية باللّغتين العربية والفرنسية فإنّ دراسات الأجانب عربا أو إفرنجا جديرة بدورها بدراسة مفردة، لأنّها تعبّر عن وجهة نظر أخرى من نفس القضايا تختلف تصوّرا وأسلوبا. ومنذ سنة 1986 توقّف الملتقى الاسلامي المسيحي عن النّشاط وعاد للمرّة الأخيرة سنة[1] 1991 وبعد أن كان الملتقى يحاط بهالة من الدّعاية السياسية وتطبع أعماله في كتاب مفرد، نشرت أعمال الملتقى الخامس[2] ودون عنوان عام مثل سالف الملتقيات بمجلّة العلوم الاجتماعية، ولم يشارك فيه من التّونسيين غير خليل الزّميطي بورقة قصيرة جدّا بالفرنسية تتضمّن مجرّد تخطيط لتصوّر وهي ليست بالبحث أو الدّراسة[3] أو محمّد بن إسماعيل[4].

فهل يعني هذا التّراجع فشل الحوار أو عدم جدواه أم أنّه لم يعد وسيلة مناسبة في ظلّ تسارع الأحداث السياسية العالمية وغلبة العنف على لغة الحوار وهيمنة المصالح الماديّة على كلّ ما هو روحي ؟

---

[1] راجع المجلّة التّونسيّة للعلوم الاجتماعية السنة29 ، سنة 1992 العدد.111

[2] انعقد الملتقى الخامس من 4 إلى 9 نوفمبر 1991 بتونس.

[3] - Zammiti, K. Introduction à une sociologie de l'Islamisme p. 165-167.

[4] بن إسماعيل محمّد، بين الاسلام والمسيحيّة في ضوء حرب الخليج، ص ص 139 – 155

الفصـــل الخـــامـــس

الإسلام فى كتابات «الإسلاموية التّونسية»

ليست الغاية في هذا الفصل تقصّي العوامل التّاريخية لنشأة الجماعة الإسلامية وجذورها في تونس أو تطوّرها ومدى تفاعلها مع المجتمع وتصادمها مع النظام السّياسي أو صراعها ضدّ اليسار فقد كفتنا عديد البحوث والدّراسات هذه المهمّة[1]. وإنّما هدفنا تحليل عيّنات من النّصوص المركزية لمفكّري هذا الاتجاه حتّى يكتمل لدينا التّصور العام للإسلام فى كتابات التّونسيين ودراساتهم خلال المرحلة الممتدّة من سنة 1956إلى سنة 1987 فى سياق معالجتنا لتاريخ الأفكار ومدى تعبيرها عن مختلف مواقف التّونسيين من الإسلام وإن تعدّدت رؤاهم ومواقفهم الإيديولوجية بحكم تكوينهم المعرفي وعلاقاتهم بالواقع المحلّي والعالمي.

وقد آثرنا اعتماد مصطلح الإسلاموية التّونسية L'Islamisme اقتباسا عن فرانسوا بيرقات Burgat بعد تقليب عديد المصطلحات والتّسميات الدّالة على موقف ما من هذه النّزعة لما فيه من حياد وتجرّد، فالجامع بين كلّ الحركات الإسلامية بمختلف

---

[1] الهرماسي عبد اللطيف، الحركة التمامية فى تونس جذورها وأبعادها الاجتماعية والثقافية(شهادة كفاءة في البحث)، 1982 – 1983

والتقرير الاستراتيجي العربي1987 ، مركز الدّراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ص234 ، والهرماسي عبد الباقي، الاسلام الاحتجاجي في تونس ضمن الحركات الاسلامية المعاصرة فى الوطن العربي ص 249 – 299 والغنوشي راشد : تحليل للعناصر المكوّنة للظاهرة الاسلامية بتونس حركة الاتجاه الاسلامي ضمن المرجع السّابق ص300 –308

والتّواتي مصطفى، حركة الاسلامية فى تونس ضمن الإسلام السياسي : الأسس الفكرية والأهداف العملية، مجلّة قضايا فكرية، الكتاب الثامن أكتوبر 1989 ص 200 – 211؛ العلاني عليّة، حركة الاتجاه الإسلامي بتونس 1970 – 1987 (شهادة التّعمق في البحث) ؛ الزّغل عبد القادر، الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التّونسية ضمن الدّين والمجتمع العربي.
Burgat. F. L'Islamisme au Maghreb : La voix du Sud

اتجاهاتها مفهوم إطاري هو الأصولية رغم اختلافها في توظيف الأصول. فضمن الأصولية تعود السّلفية إلى الحنابلة وابن تيميّة وابن قيم الجوزية لتصبح سلفية إصلاحية مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ثمّ تتحوّل إلى حركة تمامية مع الوهّابية وتتدعّم بدءا من سنة 1928 على يد حسن البنّا في مصر إذ اعتبر أنّ القرآن يتضمّن منهجا شاملا لا يحتمل الإضافة وأخذ يتوغّل في التوظيف السّياسي للإسلام داعيا إلى التجييش والتّنظيم العسكري. أمّا في تونس فبدأت الحركة إصلاحية أخلاقية تصحيحية داخل حلقات مسجدية سنة 1972 في شكل «نزعة إسلامية تونسية» [1] لتعلن عن نفسها في منتصف سنة 1981 تنظيما سياسيّا باسم «حركة الاتجاه الاسلامي» وهذا الانتقال في طبيعة «الاسلامية التّونسية» جعل الدّارسين باختلاف مواقعهم وأهدافهم ينوّعون المصطلح في تسميتها، فتواترت تسميات مثل «الاسلام الاحتجاجي» و«الاسلام السّياسي» والحقيقة أنّ العلاقة لم تنفصم على مرّ التّاريخ بين السّياسة والإسلام والإرتباط بينهما عضوي، فلا معنى لتسمية حركات الإسلام في العصر الحديث بالاسلام السّياسي إلى جانب مصطلح «الحركة التمامية» وهي ليست كذلك في الأصل خاصّة وأنّها شهدت تطوّرات بحكم تفاعلها مع الواقع وتجاوزت بعض أطروحاتها التّمامية والإطلاقية وخضعت للنّسبية بحكم ضغط الواقع سواء في علاقتها بالأحزاب المعارضة أو في موقفها من الدّيمقراطية وحقوق الإنسان أو المرأة ولئن طابق مفهوم الحركة الواقع، ذلك أنّ لهذه الجماعات تنظيمات وهيكلة واستراتيجية حركيّة إلى جانب التّنظير، فليست لنا أهليّة الحكم على نوايا أصحابها والحكم على هذه التّحولات بأنها تكتيكية، ظرفيّة أو قارّة ونهائية، وقد عبّرت تسميات أخرى مثل «الأصولية» وهي شاملة كما أسلفنا لكلّ الحركات قديما وحديثا أو «الظلامية» أو «التّنظيمات الإرهابية» عن موقف سياسي معاد ومهدّد في كيانه من قبل هذه الحركات، لجأ للتّصدي لخطرها إلى توظيف كلّ الوسائل لمحاربتها وتهجينها بما في ذلك اللغة ودلالة بعض مصطلحاتها وما تكتنزه من شحنة سلبيّة تجعل القارئ معرضا عن فكر

---

[1] الغنوشي راشد، تحليل للعناصر المكوّنة للظاهرة الاسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي) ضمن الحركات الاسلامية في الوطن العربي ص.300.

هذه الحـــركات ومـــواقفها قبل الاطلاع عليها، فـــهي رمز الرّجعية ومحـــاربة المـــجتمع المدني ومؤسّساته ومـــصدر فتنة وبلبلة في المجتمع انطلاقا ممّا وصفت به من نعوت.

لقد طرحت الإسلاموية في تونس «حركة رساليّة» بل «طرفا في كلّ الاختيارات في مجال الهويّة والتّنمية»[1] فهي تنقد واقعا ماثلا وتقترح «بديلا إسلاميا» له، أي أنّ هدفها تغيير المجتمع من خلال نقد النموذج الحضاري الذي تبنّته النّخبة الحاكمة وهو ما يعني أنّ الانتماء إلى هذه الحركة يحتّم «تسجيل مسافة فاصلة عن الرؤية الرّسمية للواقع، ولكن انتهاج رؤية إسلامية للأشياء، إن كان يعني اختيارا لوجهة نظر معيّنة، فإنّه أبـــعد من أن يوفّر نسقا منطقيّا من الأجوبة النهائية لمشاكل محدّدة»[2].

وباعتبار أنّ الإسلاموية تميّزت بكمّ إنتاجها الإيديولوجي من خلال المجلاّت والكتيّبات والمراسلات الصّحفية نميل إلى الوقوف عند منتخبات ذات قيمة تمثيلية لأبرز التّوجهات المعبّرة عن وجهة نظر أهمّ منظّريها في تونس وتحليلها ونقدها مهتمّين فقط بعناصر مركزيّة في أطروحات الإسلاميين في العصر الحديث غايتها تغيير صورة المجتمع كليّا وإخراجه من «الضّلال» إلى «الهدى» أو من الجاهلية إلى الاسلام على حدّ زعمهم وهي عادة التعليم والمرأة والموقف من الغرب.

أ- برامج التّعليم وفوضى التّخطيط:

إنّ من أهمّ الإشكاليات التي تأسّس عليها نصّ الغنّوشي[3] أنّ برامج التّعليم لا تقوم على تخطيط واضح تحدّد برامجه وفق تصوّر للنموذج الإنساني المنشود فهو يقدّم برامج الفلسفة واضعا يده على مواطن الخطورة الكامنة فيها معتبرا إيّاها المسؤولة عن

---

[1] الهرماسي عبد الباقي، الاسلام الاحتجاجي في تونس مرجع مذكور ص252 .

[2] ن م ص.257

[3] الغنوشي راشد، برنامج الفلسفة وجيل الضّياع، مقالات ج 1 ص11

جيل الضّياع، فما هي الأسس الواقعيّة للرّجل في بناء مقولاته النّظرية؟ وما هي مرجعيّاته؟

إنّ الواقع الذي ينطلق منه الغنّوشي هو تونس السّبعينات وهي الفترة التي شهدت نضجا في المشروع التّحديثي للبلاد وتأثير هذا المشروع في المجال التّربوي باعتباره إحدى الركائز الأولى فيه وهي ركيزة «ديمقراطية التّعليم» قصد السّعي نحو التّنمية والتّحديث، ويقصر الرّجل مجال بحثه على مادّة الفلسفة أوّلا حتى يكون تناوله لها بالنّقد مشروعا باعتباره من أهل الاختصاص، فاختياره للفلسفة كان لخطورتها من جهة وبصفته أستاذ فلسفة من جهة ثانية، جعلها مادّة تمثيلية لا حصريّة، بمعنى أنّ نقده لبرنامج الفلسفة ليس نقدا موجّها إليها بالذّات بقدر ما هو نقد لغياب المقياس الثّقافي الخاصّ الذي يجب أن يوجّه الاختيارات ويكيّف حلول المشاكل وهذا الإشكال له علاقة بمسألة الهويّة. ذلك أنّ همّ الغنوشي الأوّل من خلال موقفه ضرورة تحديد الهويّة التي تكون هي المحدّد لنظرتنا إلى الأشياء. فإذا كان لكلّ شيء مقياس يقاس به، فإنّ وحدة قيس «الأوضاع» هي الثقافة الخاصّة و«تحديد نظرتنا الفلسفيّة وقيمها الخلقيّة ومنهاجها العلمي»[1] ذلك أنّ النّظر فى «الأوضاع» عالمية كانت أم محلية وكذلك النظر فى ثقافة الآخر لا بدّ أن ينطلق أساسا من ثقافة «الذات». إنّ اعتبار المواد التّربوية - ومادّة الفلسفة خصوصا - ذات تأثير كبير في تكوين النّاشئة هو ما جعل الغنّوشي يتّخذها مثالا يبرز من خلاله غياب المقياس الثقافي الذي يجب أن يحدّد برامج الفلسفة وفقا لرجل المستقبل الذي هو تلميذ اليوم.

إنّه في نقده لبرنامج الفلسفة يفصل بين الفلسفة عامّة والفلسفة الإسلامية، وهو ينقد هذا الفصل ويثور عليه إذ يرى فيه تحقيرا للفلسفة الإسلامية وإقصاء لها عن الفلسفة الإنسانية العامّة. أمّا الفلسفة عامّة فيرى أنّ برنامجها لا علاقة له بالواقع العربي الاسلامي، فهي وليدة المجتمعات الغربية وفي جدل تفاعلي معها، تبحث في إشكالاتها وترنو إلى إيجاد حلول لها، ويستدلّ على ذلك بالتّحليل التّاريخي لماركس معتبرا أنّ

---

[1] ن م وص.

استناده إلى واقع المجتمعات الغربية وعدم إشارته إلى «المجتمعات الإسلامية» سبب وجيه لعدم قبول فلسفته على أنّها قانون كلّي وكذلك استناد ماركس في موقفه من الدّين إلى الواقع الغربي. كما ينقد نظرية كلّ من فرويد وسارتر لنفس السّبب وهو تفاعلها مع واقعها، إنّه في نقده لبرنامج الفلسفة باعتباره متعاليا عن الواقع العربي الإسلامي مفارقا له إنّما يؤسّس لضرورة العودة إلى مقياس ثقافي خاصّ لا يخلو من انتقائية، وظيفته فحص النّظريات الغربيّة «فحصا نقديّا، لإبراز ما يتلاءم مع ثقافة الخاصّة وطرح ما هو زائف» منها.

وهو يعتبر أنّ الموضوعية في التّعامل مع النّظريات الغربية دون مقياس ثقافي خاصّ يسبّب «الضّياع والحيرة والتّبعية الثقافية» لذلك فإنّ المقولة النّظرية الأساسية والمركزية عنده هي ضرورة الاحتكام إلى مقياس ثقافي يكون محدّدا لنظرتنا إلى «الأوضاع» العالمية والخاصّة وإلى «النظريات الغربية» أمّا مرجعياته فتمثّلت أساسا في أدبيات الفلسفة الغربية وعلم النّفس والفلسفة الإسلامية والوقائع التّاريخية.

لئن كانت الدّعوة إلى وجود مقياس خاصّ دعوة مشروعة منطقيّا فإنّ رفض النّظريات الغربية والفلسفة الأجنبيّة بدعوى أنّها وليدة تربتها واعتبار الفلسفة الغربية خاصّة بالواقع الغربي لذلك يرفض قانونها الكلي، أمر بحاجة إلى نقاش، لأنّ القوانين الكلية تنطلق دائما من مدوّنة محدّدة وجزئية تستنتج من خلالها بعد البحث واستقراء القوانين العامّة الكلية، فالفلسفة - باعتبار الإنسان مدارها ومداها - لا بدّ أن يستفيد منها الإنسان عربيا كان أم غربيّا ومسلما كان أم يهوديّا، لأنّ الفلسفة تهمّها الأسئلة لا الأجوبة وهي لذلك لا تقدّم حلولا أصلا حتّى نرفضها بدعوى أنّ حلولها لا تتناسب مع مشكلاتنا. ثمّ إنّه لا يمكن الانتقاء من النّظرية الفلسفية ما يتماشى مع واقعنا وترك ما لا يتماشى معه على أنّه «زائف»، ذلك أنّ النظرية الفلسفية لا تقبل التّجزئة فهي نظرية متكاملة متماسكة الأجزاء، فإمّا أن نقبل جماع هذه النّظرية أو نرفضها، وتظلّ الدّعوة إلى إيراد نصوص فلسفيّة لها علاقة بالواقع الإسلامي دعوة مشروعة إلى حدّ ما رغم أنّ الفلسفة آلية منهجيّة نظريّة للتّفكير وليست متونا ومضامين. ولعلّ هذه النّظرية التي تربط بين الفلسفة ووظيفتها الاجتماعية هي ما اعتبره عادل ضاهر نظرة ساعية إلى

«تسييس» أو «أدلجة» الفلسفة في الوطن العربي حيث «يجب أن نعمل من خلال تفلسفنا على منهجية القضايا والمبادئ التي تثار على مستوى الممارسة، ممارسة الجماهير لخلق منظومة متماسكة - منها يجب أن نجعل مشكلات الإنسان بعامّة وليس مشكلات الفلاسفة بخاصّة - المنطلق الأساسي للفلسفة، حتّى على مستوى تدريس الفلسفة يجب أن نضيف إلى الأمور ذات الأهميّة القصوى أو توجيه غير المختصّ في الفلسفة في اتجاه إعطاء معنى لحياته، فنقدّم له ليس فقط الأدوات التّحليلية اللاّزمة لتحقيق الوضوح في الفكر بل وأيضا شيئا جديرا بأن تتمحور حياته عليه»[1].

إنّ اختيار الغنوشي لنقد تدريس مادّة الفلسفة لم يكن للأسباب التي ذكرها فقط وإنّما يشي بفكرة «تسييس» الفلسفة وذلك أنها تهمّ ناشئة على أبواب الانتقال إلى الجامعة حيث الأرض صلبة لتبنّي المواقف السّياسة وتتأكد هذه النزعة بما ورد على لسانه في سياق آخر «وقد ساعدني عملي في التعليم الثانوي على الاتصال بالشباب وتوعيتهم، وكان عملنا يتركّز على التّوعية العقائدية، وتتلخّص في نقد المفاهيم الغربية التي كانت مسيطرة على أذهان الشباب، وإثبات تفوّق الإسلام بالنّسبة إليها. وقد أنشأنا لذلك حلقة أولى في جامع «سيدي يوسف» بالعاصمة سنة 1970 وهي تتّجه خاصّة لشباب الباكالوريا، تقدّم فيها المفاهيم الغربية وتحلّل وتنقد ويقدّم البديل الإسلامي»[2].

أمّا في نقد دروس الفسلفة الإسلامية فإنّ الغنّوشي يراها «لا تصلح إلاّ أن تكون أكفانا يكفن بها الأموات» لأنّها تتناول مسائل ليست عليقة بحاضرها وإنّما تهمّ قضايا علم الكلام وفلسفات القدامى كابن رشد وابن سينا، وكان الأحرى في نظره لو كانت هذه المادّة متوفّرة على نصوص المفكّرين المسلمين المحدثين مثل «محمد إقبال والمودودي وحسن البنّا وسيّد قطب ومحمد قطب ومالك بن نبيّ»[3] ولا تخفى الوظيفة الإيديولوجية وتكريس ثقافة الانتماء للإسلاموية من خلال الدّعوة إلى نصوص المذكورين.

---

[1] ضاهر عادل، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص.91

[2] النالوتي سعيدة، الصحافة الاسلامية في تونس (شهادة ختم دروس معهد الصّحافة وعلوم الأخبار)

[3] الغنّوشي راشد، مقالات مرجع مذكور ص..14

وفي ما يتعلّق بمواضيع الفلسفة فإنّها في نظره تقصي الواقع وقضاياه «هل هذه المشكلات التي يعانيها شبابنا الآن؟ وهل جاء الإسلام لمثل هذا الجدل العقيم الذي زجّت بالعالم الإسلامي في متاهاته أوضاع معيّنة لا علاقة لنا بها»[1] ولعلّ الإجابة عن هذه التّساؤلات تتلخّص في موقف مفكّر عربي يقول : «على أنّه من ناحية أخرى من الخطإ أن نعرض عن الماضين حين لا نجد في مذاهبهم حلولا لمشكلاتنا الحاضرة فنتّهمهم بالخوض في جدل عقيم، وتلك نظرة القائل ما عسى أن يفيدنا الحديث عن مشكلة خلق القرآن أو شيئيّة المعدوم» [2] لكنّه لا يرى من المنطق الإعراض عن التّراث كلّ الأعراض، بل لا بدّ من «استخراج اللّب» قصد الإفادة منه.

يبدو الغنّوشي رافضا للتراث الفلسفي الغربي ورافضا كذلك للتّراث الفلسفي الإسلامي داعيا إلى فلسفة الراهن قصد البحث عن حلول للواقع وهو موقف يلمع إلى الرّغبة في «تسييس» الفلسفة حتّى لكأنها العصا السّحرية التي ستتجاوز بنا إشكالات الحاضر رغم أنّه «ربّما جاز للعلوم الطبيعيّة أن تهمل مسار تطوّرها التّاريخي، لكن الفلسفة لا تملك إلاّ أن تلتصق بتراثها الطّويل فتمتدّ بحوثها الأكاديميّة إلى إرهاصاته الأولى ويصحّ القول إنّ وعينا بماضي الفلسفة يتعمّق كلّما ابتعدنا عنه في الزّمان»[3]. ذلك أنّ الفسلفة جماع تراكم الفلسفات الإنسانية يؤكّد بعضها بعضا ويدحض بعضها البعض الآخر، هي سلسلة انقطاع حينا وتواصل أحيانا. إنّ سيطرة مشكلات الواقع الإسلامي وهي تواجه مقولات الغنّوشي وتحدّدها بدت غالبة على وجهة نظره، كاشفة عن رغبة عميقة في توظيف التّنظير - بما في ذلك التّنظير الفلسفي لخدمة الفكر السياسي في جدل تفاعله مع الواقع بخصوصيّته الرّاهنة. إنّ ضرورة تحديد المقياس الذي تقيّم به الأشياء -في نظره- لم تكن خاصّة ببرنامج الفلسفة بل تعدّته إلى برامج الأدب، فهو يرى أنّ علّة برامج التّربية والتّعليم تتمثّل في

---

[1] ن م وص

[2] صبحي أحمد محمد، اتجاهات الفلسفة في الوطن العربي 1960 – 1980 ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص.117

[3] أديب نايف ذياب، ن م الفصل السّابع، دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربيّة ص154

«غياب فلسفة للتّربية، ممّا يجعل العمل التّربوي أقرب إلى عمليّة التكديس منه إلى عملية البناء» [1] وهو يقتبس مصطلحي التكديس والبناء عن مالك بن نبيّ «في البناء الجديد» دون الإشارة إليه بل إنّ عمليّة الفصل بين برامج التّعليم واختيار محتواها دون وعي بالأهداف الكامنة وراء ذلك الاختيار يعدّ في نظره نوعا من العبث. لأنّه لا بدّ من مرحلة سابقة يبحث فيها «رجال التّخطيط والتّنفيذ التربويين (عن) معالم النّموذج الإنسانيّ» [2].

إنّ اختيار النّموذج الإنساني الذي سيحدّد فيما بعد محتوى البرامج تحديدا أكاديميا وواعيا قائما على أسس منهجيّة تنطلق من الأجزاء المنفصلة نحو البناء الكليّ الذي ترنو إليه يعدّ مطمحا مشروعا لأنّه يجعل من برامج التّعليم سبيلا إلى نحت مثقف الغد على أسس سليمة تهدف إلى تكوينه تكوينا شموليا يكون سلاحا له مساعدا على تحدّيات الواقع كما يوفّر التّوازن الفكري والذّهني ممّا يفترض أن يكون سلوكه أيضا متوازنا دون التغاضي في هذا السّياق عن ضرورة خضوع المشروع لوجهة النّظر الإسلامية التي تتأسّس على إعداد «كوادر» قيادية وفق برنامج تعليمي خاصّ ومهما يكن فإنّ هذا المطمح يظلّ مثاليا عسير التّحقيق ليس لأنّ تنسيق البرامج من أجل صياغة برنامج شامل أمر غير ممكن ولكن لأنّ تصوّر «النموذج الإنساني» هو المنفلت عن كلّ قيد وحدّ، لأنه سيتأثّر بالآراء الذاتية للمخططين وبمرجعياتهم ولا يمكن أن يكون موضوعيا يقوم على أسس منطقيّة متعالية على إرادات الأشخاص. وحتّى لو أمكن تحديد هذا النّموذج فإنّه يصعب تطبيقه فعليا في الواقع لأنّ تفاعل النّاشئة مع برامج التّعليم سيكون متباينا ولا يمكن التّنبؤ بهذا التّفاعل وإذا ما كان سيصل من خلاله التّلميذ إلى تحقيق «النموذج الإنساني» الذي يهدف إليه المخطّطون.

إنّ مسألة تفاعل التّلميذ مع برامج التّعليم تظلّ مسألة نسبيّة ورهينة التّجربة لا يمكن فصل القول فيها سلفا؛ ويقدّم الغنوشي مثالا عن الجدل العقيم الذي يقام في

---

[1] الغنّوشي، مقالات ص 29.

[2] ن م ص30 .

الأوساط التّربوية حول طرق التدريس والذي يردّه إلى غياب النّموذج أو الأصل الذي تتفرّع عنه مختلف التحديدات المتعلّقة بمحتوى البرامج وطرق تدريسها، هذا المثال يتعلّق بالاختلاف حول علاقة الأدب بالأخلاق، وإذا ما كان الأدب يدرّس وفق نظرة أخلاقية أم أنّ الأخلاق مسألة مسقطة على الأدب لا يجوز أخذها بعين الاعتبار حيث يتبنّى أحد زملاء الغنّوشي من أساتذة العربية الموقف القائل بضرورة فصل الأدب عن الأخلاق لأنّ ذلك يضمن الحرّية في التّعامل مع التلميذ عوض التّربية التّقليدية التي تعتمد «الزّجر وتزرع في التّلميذ الكبت والجمود»[1] لأنّ مهمّة الأستاذ تتمثّل في «الوعظ والإرشاد» وليس الأمر والنّهي حتّى يكون التّعامل مع الأدب موضوعيا يترك للتّلميذ حرية تقييم العمل الأدبي ويعمد الغنّوشي إلى الأسلوب السّجالي وذلك من أسلحة الدّاعية وآليات خطابه فهو بعد عرض موقف زميله من علاقة الأدب بالأخلاق ينطلق في تفنيد موقفه مبتدئا بالأسلوب. فيطعن موقف زميله في أهمّ أسّ يقوم عليه وهو الموضوعيّة ليرى في موقفه تغييبا لها لأنّه يستعمل لفظة «مدعوون» التي تفيد في نظره الفرض والإجبار لا حريّة الاختيار وهو بذلك يؤكّد أنّ الموضوعيّة التي يدعو إليها زميله تبقى مجرّد شعار لأنّ الظّواهر الإنسانية تخلو من الموضوعيّة فشخصيّة الأديب وهواجسه وأفكاره الخاصّة تؤثّر في أدبه، فلا يمكن أن يكون بذلك أدبه صورة عن واقعه ويقدّم الغنّوشي أمثلة لقصائد تكون فيها الدّعوة ظاهرة أو مضمرة ولكنّها في جميع الحالات تخضع لهذه الدّعوة وفق ظاهرة «نقل الاعتقاد» التي يهدف من خلالها صاحب الدعوة أي الشاعر إلى نقل اعتقاده إلى المتلقّي ولذلك تظلّ الموضوعيّة في العلوم الإنسانية عموما والأدب خصوصا مطمحا / حلما إذ لا سبيل إلى التماسها لأنّ مبدأ النّسبية قد رجّ اطمئنان العلم نفسه إلى موضوعيته فكيف للظّواهر الإنسانية أن تطمئن إلى إمكانية تحقيق الموضوعيّة بثّا وتلقّيا، والغنّوشي من خلال خطابه السّجالي يريد أن يبيّن أنّه لا سبيل إلى فصل الأدب عن الأخلاق باعتباره حاملا «لفلسفة في الحياة»[2] أي باعتباره «دعوة» فلا يمكن التعامل مع الأدب بوصفه صورا فنّية فقط

---

[1] ن م ص 31 .

[2] ن م ص34 .

خالية من فكرة أو مضمون ويدحض الغنّوشي موقف زميله الذي يرى أنّ الرقابة مفروضة على الأدب العربي بدليل البرنامج الذي يحتوي على «خمريات أبي نواس وغزليات بشار وابن أبي ربيعة» وغير هؤلاء ممّن احتوت قصائدهم خدشا في الحياء أو أطلقت الغرائز الجنسيّة على هواها قصد حماية الإنسان من العقد النّفسية والواقع أنّ هذا الإطلاق يسبّب الكبت الأخلاقي من منظور عالم النّفس التّحليلي «يونغ».

إنّ منظّر الإسلاموية في تونس يرى أنّ الفصل بين الأدب والأخلاق ينافي «طموح البشرية من أقدم عهودها» للجمع بين «العلم والأخلاق والفنّ» منذ الفلسفة اليونانية وإلى الدّيانة الإسلامية لأنّ الفنّ إذا انفصل عن الأخلاق كان «أداة تخريب وتدمير» للأمم جميعا. وهكذا يعود في أسلوب دائري إلى نقطة : الدّعوة / الأساس وهي ضرورة تحديد «النّموذج الإنساني» الذي لا بدّ أن يستمد في نظره من «العربيّة لسانا والإسلام قلبا ومضمونا»[1].

إذا كان يصعب الفصل بين الأدب والأخلاق كما يرى ذلك الدّاعية باعتبار الأدب نتاجا لخلفية ثقافية وأخلاقية فإنّ هذا لا يعني رفض الأدب بدعوى أنّ المنظومة الأخلاقية التي ينطلق منها أو يعبّر عنها تتنافى مع مبادئنا الأخلاقية وإنّما من الضروري معرفة هذه الخلفية التي أنتجت ذلك الأدب حتّى يكون فهمنا أعمق ونظرتنا إلى الأمور أشمل لأنّ الإنسان كائن حرّ عاقل قادر على تمييز الرّديء والجيّد من القيم كما هو قادر على تمييز الرديء والجيّد من الفنّ لأنّ الأدب يظلّ جماع الصّياغة الفنّية والمضمون ولا يمكن أن يكون التّعامل معه على أنّه دعوة ومجموع قيم فنغفل الأسلوب الفنّي مهما كان بديعا بل إنّ جمال العمل الفنّي لا يكمن في جمال موضوعه بل في جمال أسلوب التّعبير عن هذا الموضوع»[2].

لقد عاد الغنّوشي في تحديد هذه المقولات النّظرية إلى سندات مرجعيّة مختلفة تردّدت بين ثقافة شعرية وفلسفية إضافة إلى الاستفادة من علم النّفس دون أن ننسى

---

[1] ن م ص.38.

[2] شاكر عبد المجيد، التّفضيل الجمالي، دراسة في سيكولوجية التّذوق الفنّي، (عالم المعرفة) ص.22.

القرآن والسّنة فهما مصدره الأساسي في جميع مقولاته. إنّ هاجس الدّاعية الإسلامي في نقده لبرامج التّعليم هو تغيير صورة المجتمع والانتقال به من صورته المتداعية القريبة من «الجاهلية» إلى مجتمع إسلامي ملتزم بمخطّط واضح في التّعليم يأخذ بعين الاعتبار الانسان / النموذج الذي يهدف إصلاح التّعليم من وجهة نظر الغنّوشي إلى صياغته وهو إنسان سيكون له مقياسه الخاصّ المتناسب مع واقعه وحاضره وبه سيزن الأوضاع والأمور والقيم فتكون صياغة النموذج الإنساني بذلك صياغة للنموذج الحضاري المنشود ويظلّ الدّارس أسيرا لمقولات مالك بن نبي في كتابه في البناء الجديد دون الإشارة إلى ذلك من قريب أو بعيد.

ب - المرأة بين الواقع وما تريده «الإسلاموية»:

لقد أولت جميع الحركات الإصلاحية في العصر الحديث عناية خاصّة بالمرأة باعتبارها «نصف المجتمع» والعنصر الجوهري في تغيير المجتمع إلى جانب التّعليم ولئن كانت مجلّة الأحوال الشخصية من أهمّ الوسائل التي وظّفتها دولة الاستقلال وراهنت عليها ضمن مشروع التّنمية والحداثة، فإنّ هذه المجلّة بالذّات وما تضمّنته من أحكام كانت محلّ جدال في أدبيّات الإسلاموية التّونسيّة وقد خاض منظّرها راشد الغنوشي المسألة النّسائية من وجهة نظر احتجاجية نقديّة ذات أبعاد ثلاثة[1] : نقد لوضعيّة المرأة في عصر الانحطاط ونقد لوضعيتها في النظام البورقيبي ونقد لوضعيتها في الحركة الاسلاموية وانطلاقا من ذلك قدّم تصوّره الخاصّ لما يجب أن تكون عليه وضعيّة المرأة في الواقع الاجتماعي من خلال مقولات نظرية خاصّة. وقبل النّظر في مقولاته النّظرية لا بدّ من النّظر في الواقع الذي كان جدل التّفاعل معه مولّدا للخطاب الاحتجاجي الذي قام عليه تصوّر الغنّوشي، هذا الذي ما انفكّ يؤكّد قيمة الواقع ووزنه في إرساء الأنظمة وبناء الإيديولوجيات فالفكر يجب أن ينطلق من الواقع في تعامله مع النصّ الدّيني الذي يستمدّ منه تصوّراته الفكرية الاسلامية لأنّ الجمود لا ينتج فكرا متحرّرا قادرا على مسايرة تطورات الرّاهن.

---

[1] الغنّوشي راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين.

إنّ الواقع الذي ولد فيه فكر الغنّوشي هو واقع تونس السّبعينات والثّمانينات أي مرحلة تطبيق المشروع البورقيبي للتّنمية والتحديث وكان أحد مرتكزاته مجلّة الأحوال الشخصية التي أعادت النّظر في مكانة المرأة في المجتمع من خلال منظار «عصري» وفي نفس الوقت كانت بعض القيم الموروثة من عصر الانحطاط بدأت تسترجع مكانتها لدى البعض ومنهم أتباع الحركة الإسلاموية التي استعانت بهذه القيم التقليدية لمعارضة السّياسة البورقيبية في بعدها الاجتماعي. في ظلّ هذه الظروف كان فكر الغنّوشي فكرا ناقدا، رافضا محتجّا على التّصور البورقيبي من جهة والتّصور الإسلامي التّقليدي من جهة أخرى لأنّهما كانا قاصرين في نظره عن إدراك التّصور الحقيقي في الإسلام ولما يجب أن تكون عليه وضعيّة المرأة.

ففي استعراضه لوضعيّة المرأة في عصر الانحطاط يقدّم صورة سلبيّة لهذه الوضعيّة وهو بذلك ينقدها معتبرا إيّاها إحدى علامات التّدهور والانحطاط وهو يحذّر من خطر الوقوع من جديد في موروث ذلك العصر، هذا الموروث الذي لم يكن صالحا في عصره ولا يمكن أن يكون صالحا في عصرنا. وهو يعتمد في رصده لوضعيّة المرأة في عصر الانحطاط على منهج مقارنيّ إذ يقارنها بوضعيّة المرأة الأوربية في العصر الوسيط مؤكدا نقاط الالتقاء بين الوضعيتين ويندّد بالموقف الذي اتخذه عصر الانحطاط من المرأة والذي أشعرها بأنّها «مخلوق ضعيف»[1] وأنّ وظيفتها تقتصر على دورها الجنسي وهو النّزول عند أمر الزّوج. ويقرن بين «وأد» شخصيّة المرأة و«مجتمع الاستبداد» الذي تهيّئه السّياسة، ذلك أنّ الأمّ هي اللّبنة الأولى في المجتمع، وهي إن كانت ضعيفة فلا بدّ أن تورّث ضعفها لأبنائها، كما تعمّق المؤسّسات التّربوية ذلك الضّعف بضرب التلميذ وإهانته تهيئة للاستبداد الاقتصادي.

ولذلك يعتبر أنّه لا نجاح لأيّ ثورة اجتماعية إلاّ إذا بدأت بالثّورة النّواتية في المجتمع أي الثورة داخل الأسرة بهدف إصلاح وضعيّة المرأة وإعادة الاعتبار لكيانها الإنساني، وكانت نتيجة عزل المرأة في عصر الانحطاط أن أصبحت شواغلها تافهة لا

---

[1] ن م ص14.

تتجاوز سطحي المسائل خاصّة وأنّ الحكم الاستبدادي آنذاك كان مدعوما «بفقهاء السّلطة» الذين يشرعون لها ما يتماشى ومصالحها السّياسية، فلم تعد المرأة مدعوّة إلى تطبيق تعاليم الإسلام فحسب بل قضي عليها بالعزل داخل البيت، وضرب عليها الحصار فلا تكاد تلتقي بالرّجل إلاّ في ما ندر وبينهما ألف حاجز. وكان الدّرس الفقهي يشرّع لهذا التّعامل ليس فقط بدعوى الامتثال للسلطة وإنّما وجد هذا التّشريع صداه في نفس الفقهاء لتفشّي اللّهو والمجون، واستشراء الانحراف الأخلاقي، فكان السّبب العميق لهذا التشدّد في النّصوص الشريعية هو الثّورة على الواقع السائد وردّة فعل عنيفة تجاه القيم السّلبية، في مجتمع الاستبداد، وينكر الغنّوشي أن تكون هذه النّظرة الدونية للمرأة قد سادت في «فترة النّبوة والخلافة الراشدة»[1] ولكنها كانت من آثار «الانقلاب الأموي الذي بعث من جديد الرّوح القبليّة وعاداتها وتصوّراتها ولهوها وعبثها». إنّ الدّارس بتبرئته النصّ الدّيني من مثل هذه المعاملات والسّلوك إنّما يؤكّد رفضه لهذا التّعامل التعسّفي والنّظام مع المرأة معبّرا عن احتجاجه، وهو في الحقيقة يمهّد ضمنيا لنجاح طرحه والإقناع بمشروعه البديل.

أمّا في ما يتعلّق بنقده لوضعيّة المرأة في النّظام البورقيبي فإنّه يقرن بين الثورة الصّناعية ومركزيّة المدن وإضعاف سلطة الرّيف من جهة وتدهور القيم بتخريب الصّناعات اليدوية من جهة أخرى، ويعتبر أنّ هذه الوضعيّة انتقلت إلينا مع الغزو الاستعماري الذي كان سببا في انهيار القيم الأخلاقية بهجرة العمال إلى المدن «فهنا يختلط النّاس بعيدا عن علاقات النّسب والقرابة العشائرية ممّا يهدم فاعلية القيم التّقليدية... تلك القيم التي كانت تمارس عملها من خارج الفرد لحماية شرف العائلة والعشيرة أمّا هنا فلا عشيرة ولا شرف»[2]. ويذهب إلى أنّ غزو المستعمر للعالم الإسلامي حاملا معه «قيمه الثقافية» ومستغلاّ وضعيّة المرأة الموروثة من عصر الانحطاط، كان يقصد من خلاله ترسيخ الالتباس بين «الاسلام الحقّ» وتصوّر عصر الانحطاط له وتوظيفهم إياه لغايات سياسيّة.

---

[1] ن م ص16 .

[2] ن م ص17 .

إنّه يخلص إلى إبراز وضعيّة المرأة في ظلّ النّظام البورقيبي المتأثّر بالنّمط الغربي وما أثاره ذلك من ردّة فعل في الحركة الإسلاموية، واصفا هذا الموقف بـــ«التّمييع البورقيبي» ناقدا من خلاله تأثّر بورقيبة بالأنظمة الغربية ومعتبرا أنّ مواقفه أحدثت هزّة داخل الأسر المسلمة وضخمت حالات الطلاق بل امتدت هذه اللاّمبالاة حدّ الثورة على الدّين من خلال رفض بعض شعائره كالصّيام ومصادرة مؤسّساته مثل جامع الزّيتونة «وكبت نزوع البلاد التّاريخي صوب المشرق العربي لتربط ربطا محكما سياسيا واقتصاديّا وثقافيا بالغرب»[1].

إنّ التّوجّه العلماني للنّظام البورقيبي وسعيه إلى تحرير المرأة اجتماعيا وثقافيا وسياسيّا هو ما اعتبره الغنوشي تغريبا وتمييعا وإساءة للإسلام، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فاعتبر عمل المرأة في المؤسسات ومشاركتها في الانتخابات نوعا من الاستغلال لصوتها وجهدها بل تكريسا لعبوديتها، ويرى أنّ الحركة الإسلاموية ثارت على هذه الوضعيّة فجاءت ردّة فعلها عنيفة لم تحقّق المرجوّ منها وإنما كانت عودة إلى الوراء.

لقد وجدت الحركة الاسلاموية في حالة صداميّة مع الواقع عامّة ووضعيّة المرأة فيه خاصّة واعتبرت ذلك انحلالا فكان الردّ عكسيّا على السّائد وأخذت تقاوم تحرّر المرأة الذي رأت فيه تخليّا عن القيم الأخلاقية وفسادا فإذا بها تتأثّر بموروث عصر الانحطاط في تشدّده وتعسّفه مع المرأة حدّ «الاعتراض بشدّة على عمل المرأة خارج البيت واختلاطها بالرّجال في المدارس... كما دافعت عن تعدّد الزّوجات وكأنّ التعدد واجب ديني وليس علاجا استثنائيا وشجعت المرأة على الاكتفاء بالحدّ الأدنى من التّعلم... »[2].

إنّ التّطور الذي شهدته الحركة الإسلاموية من اتّساع دائرتها بعد أن كانت نخبويّة وحضور المرأة فيها يكاد يكون سلبيّا، فأصبح لها دور فعّال في عمل هذه الحركة التي أصبح توجّهها يهدف إلى أن يكون جماهيريّا، إنّ هذا التّطور في أواخر

---

[1] ن م ص.18

[2] ن م ص.19

السبعينات هو الذي أعاد نظرة الإسلامويين - أو بعضهم - إلى الأمور لمراجعتها ومن بين هذه الأمور والتّصورات «وضعيّة المرأة في الحركة الإسلامية والمجتمع الإسلامي»[1]. فكان الاعتراف بأنّ صورة المرأة قد شوهتها فعلا القيم الموروثة من عصر الانحطاط وأنّ هذا التصور للمرأة ما لم يراجع وما لم تستعد المرأة مكانتها الحقيقية باعتبارها النّواة التي تبنى من خلالها المجتمعات، ما لم يراجع كلّ ذلك فإنّ الحركة ستظلّ نخبويّة. إنّ العمليّة النّقدية دفعت الدّارس إلى تفصيل القول في جملة من القضايا الفرعية المتعلّقة بالمرأة فهو يوجّه نقدا إلى الحركة الإسلامية مندّدا برفضها عمل المرأة في حين أنّها كانت قد عملت في العصور الإسلامية السّابقة مزارعة مع زوجها، فعلى أيّ أساس يعترضون على عملها الإداري اليوم؟ لأنّ التّعلل بأنّ العمل مهمّة الزّوج، ليس تعليلا كافيا، فهو يحتاج أحيانا إلى مساعدة زوجته وكذلك قبل الزّواج تحتاج المرأة إلى العمل لتأمين حاجياتها المادّية، وهو بهذا يتجاوز موقف أبي الأعلى المودودي (ت1973) أحد أهمّ منظّري التّيارات الإسلامية في العصر الحديث من المرأة وحقوقها.

إنّ موقف الغنّوشي من ضرورة عمل المرأة إذا ما دعت الحاجة ظلّ متراوحا مع حرصه على أنّ شاغلها الأوّل يجب أن يكون هو أمومتها حتّى إنه يرى وظيفتها الأصلية وهي الأمومة ليست هامشية بل يقترح أن تتقاضى أجرا للتفرّغ لها، فعمل المرأة يظلّ رهين قدرتها على التّوفيق بينه والوظيفة الأصلية لها، فلا بدّ أن لا يهدّد عمل المرأة أنوثتها وأمومتها، وهو لذلك يرى أنّه إذا تحقّقت الكفاءة للعمل بين المرأة والرّجل فإن الأولويّة تكون له. «فلا يرضى الاسلام أن يعمل النّساء وأفواج الرّجال عاطلون»[2]. وهو يعتبر أنّ مساهمة المرأة في الدّعوة الإسلامية تضحية وذلك لـ«ضرورة وجود العنصر النّسائي في المؤسسات التي يكثر بها النّساء» ففي هذه الحالة يعتبر المصالح المترتبة عن وجود المرأة في الدّعوة الإسلامية أكثر من المخاطر

---

[1] ن م ص.20.

[2] ن م ص.25.

المنجرّة عن ذلك لأنّ إبراز زعامات سياسيّة في الحركة الإسلامية أضحى ضروريا لمواجهة المزاعم البورقيبية حيث تكتفي المرأة بترديد الشّعارات.

وبخصوص قضيّة تعليم المرأة يبدي استغرابا كبيرا من منع بعض الآباء بناتهن أن يتعلّمن بحجّة فساد أجواء التّعليم ويعتبر أنّ هذا التّصور لا علاقة له بالدّين ويستدلّ على ذلك بأنّ عائشة زوجة الرّسول كانت إلى جانب تفوّقها في الحديث وأحكام الشريعة، مهتمّة بأدب العرب وفنون الطبّ. إنّ في منع المرأة من التّعليم في رأيه ترسيخا لقيم عصر الانحطاط التي يترتب عنها شعور المرأة بالضّعف والخنوع، كما أنّ أهميّة الأمومة بالنّسبة إلى المرأة لا تمنعها من التّعليم بل إنّ تفوّقها في دراستها يجعلها أمّا واعية بعيدة عن عقليّة الخرافة. ويستنكف الغنّوشي من الوقوع في التّناقض فلا يمكن أن تفضّل الحركة الإسلاموية أن تعالج بناتها عند طبيبة أو تدرّسهن عند معلّمة وترفض في ذات الوقت تعليم المرأة.

كلّ هذا إضافة إلى الدّور الذي يمكن أن تقوم به المرأة المثقّفة في الدّعوة الإسلامية لأنّ ثقافتها تساعدها أكثر على استغلال معارفها لتقريب مفاهيم الإسلام للنّاس، فلا بدّ إذن من مواجهة الجوّ الفاسد للتّعليم قصد إصلاحه فما «من سبيل إلى ذلك غير التّسلح بالجرأة والشجاعة واقتحام تلك المؤسّسات بعقلية موسى لا بعقلية بنى إسرائيل» .[1] ويبدو إصراره على ضرورة تعليم المرأة أكثر من إصراره على عملها الذي يعتبره مسألة ثانوية، إذ لا يرى ضررا في أن تكون ربّة بيت حائزة على أعلى الشهادات لما في ذلك من منافع كثيرة.

أمّا مسألة الزّي الذي يرى الغنّوشي أنّه يجب أن يكون محتشما ومحترما ليكون زيّا إسلاميّا، فإنّه لا يعتبرها عائقا أمام تعلّم المرأة أو عملها، بل إنّ ذلك يضمن لها الاحترام ويكفل لها التعامل المؤدّب، ومثل هذا الموقف على علاقة وطيدة بمسألة الاختلاط، وإن كان لا وجود لمصطلح «الزيّ الإسلامي» في التّراث الفقهي، وبخصوص الاختلاط يطرح سؤالا يرمي إلى تحديد معنى الاختلاط أوّلا فهو إن كان

[1] ن م ص.27

يعني الإعراء وتماسّ أجساد غرباء فإنّ منع الإسلامويين له بهذا المعنى على صواب، أمّا إذا كان مجرّد اجتماع الرّجل والمرأة تحت سقف واحد ولو للجهاد أو للدّرس، فهذا خطأ لم يكن في عصر النّبوة بل هو موروث من عصر الانحطاط، لأنّ الضروري هو توعية الأفراد رجالا ونساء وليس «تكثيف الحجب» [1] لأنّ الاسلام لا يمنع وجود المرأة والرّجل في مكان واحد شريطة الحرص على عفّة النّظر وطهارة القلب، ولكنّ منع الاختلاط جاء «ردّ فعل على التّمييع البورقيبي» الذي حرص على استغلال أصوات النّساء في الانتخابات واستغلال عملهن في المؤسّسات الرأسمالية.

ومن حيث توظيف المرأة لفائدة الحركة الاسلاموية فإنّه يؤكّد أن تكون داعية من الدّعاة فالاسلام يخاطب المرأة كما يخاطب الرّجل من النّاحية الدّينية أمّا في الواقع فقد برهنت المرأة على صمودها ومشاركتها الفعّالة ويستدلّ الغنّوشي بمثالين هما : «دور المرأة في الإعصار الإيراني وتقديمها ما يزيد على 800 شهيدة» و«مظاهرات بنات المدارس في افغانستان» وهذا يؤكّد أنّ المرأة قادرة على تحمّل «تبعات الدعوة».

ويخلص إلى ضرورة مساندة المرأة للرّجل في الدعوة الإسلامية وضرورة شعورها بالثّقة في النفس وأنها معنيّة بالخطاب الإسلامي، ويشير إلى ضرورة دراسة الحركات النسائية في العالم الإسلامي لمعرفة ظروفها وأهدافها وذلك لأنّه من الضروري تقديم زعامات نسائية، وهذا الموقف يمثّل عودة إلى وصيّة الرسول منذ أربعة عشر قرنا «أوصيكم بالنّساء خيرا» [2] وضمن هذا الاتجاه الإيجابي بشأن المرأة ينقد الغنوشي موقف الحركة الإسلاموية في بداياتها من موضوع تعدّد الزّوجات لأنّها «دافعت عن تعدّد الزّوجات وكأنّ التعدد واجب ديني وليس علاجا استثنائيا» [3] فهو يرى أنّ تعدّد الزّوجات ضرورة عندما يقتضي الأمر ذلك مثل حالة الحرب التي يكثر فيها النساء ويقلّ الرجال، معتبرا أنّ الخيار يظلّ للمرأة المسلمة في الزّواج مع أخرى

---

[1] ن م ص.29

[2] ن م ص.32

[3] ن م ص.19

برجل واحد أو البقاء عزباء. كما يعطي الاسلام الحقّ للزّوجة الأولى أن تشترط ألاّ يتزوّج عليها زوجها والدّارس في تحديد موقفه من تعدّد الزوجات المستند إلى التّصور الإسلامي إنّما يدافع عن الإسلام ويدفع عنه اتهامات المعارضين الذين اتخذوا منها «نقطة ضعف» لمهاجمة الإسلام رغم دعوته إلى العدل وهو من فهم بعض الإسلامويين وتصوّراتهم براء، لأنّها مجرّد اتجاهات فردية تعبّر عن أصحابها أكثر ممّا تعبّر عن الإسلام. ولمزيد تركيز صورة المجتمع الاسلامي المرتقبة أكّد ضرورة العناية بالأسرة لأنّه بصلاح حالها يصلح حال المجتمع وهو يعتبر أنّ علاقة الرّجل بالمرأة داخل الأسرة ليست علاقة صراع وتنافس بل هي علاقة «تراحم وتكامل» لأنّ العلاقة الزّوجية ضرورة نفسيّة وعاطفية لكلّ من الزّوجين، كما أنّ العلاقة بين المرأة والرّجل هي علاقة مساواة لا مماثلة ولذلك يكون تقسيم العمل حسب الكفاءة مع اعتبار أنّ دور المرأة هو الأمومة. ويعتبر أنّ الرّجل هو ربّ الأسرة وعلى الزّوجة احترامه وطاعته والنّزول عند إذنه في علاقتها بالنّاس الغرباء أو بعملها الذي يجب أن تتركه إذا كان زوجها رافضا له. وهو يرى أنّ هذا هو النموذج الأسلم والأمثل للأسرة قائلا : «إنّه على قدر نجاح نموذجنا الأسري على قدر (كذا) مصداقية نجاح ما نبشّر به من نموذج لعلاقات اجتماعية جديدة لا تقوم على القوّة والصّراع بل على التكامل والمحبّة» [1]

تلك هي إذن أبرز المقولات النظرية التي أسّس الغنوشي عليها خطابه «الاحتجاجي» القائم على تصوّر نقدي لموقف الحركة الإسلاموية عموما وموقفها من وضعيّة المرأة خصوصا، والذي يريد تقديم نفسه على أنّه حلّ وسط بين الفكر التّغريبي والفكر الإسلامي التّقليدي ويرى الغنوشي أنّ تصوّره العام الذي يقدّمه يحقّق للفكر الإسلامي توازنه وهو الدستور النّظري الذي تلتزم به الحركة الإسلاموية لتحقّق نجاحها في الدعوة الإسلامية وفي تغيير صورة المجتمع من «الضّلال» إلى «الرشد» أو «النّجاة» وفي المحافظة على مرتكزات الهويّة عند الأمّة.

---

[1] ن م ص.55

ولئن كانت مرجعيات الغنوشي عديدة وأهمّها المرجعيات الدّينية : القرآن والسّنة وسيرة الصحابة وزوجات الرّسول فإنّ هذه المرجعيات تلتبس عنده بالمرجعيات التّاريخية التي تؤكّد دور المرأة في الدعوة الإسلامية في العصور الأولى «وكانت المرأة تعبّر عن رأيها دون أن يطرح أحد في مسجد النّبي قضيّة هل أنّ صوتها عورة أم لا؟ فكن يجادلن في مجلس النّبي وخلفائه» [1] ومن مراجعه أيضا المرجعية السّياسية فهو يرصد النّظام البورقيبي ولا سيّما في موضوع المرأة ناقدا ومحتجّا ومعتمدا على الواقع التّونسي بالدّرجة الأولى كما أنّ تخصّصه في الفلسفة جعله يحاول تقديم مشروعه وفق نظرة فلسفيّة إلى الأمور ولا سيّما في نظام خطابه الذي يقوم على البرهنة والاستدلال ومحاولة تقديم الحجّة والمثل.

إنّ هذا التّصور الإسلاموي الذي سعى الغنّوشي من خلاله إلى توضيح ما يجب أن تكون عليه وضعيّة المرأة في الواقع الاجتماعي أثار في السّاحة الثقافية بتونس جدلا، خاضته كلّ مؤسّسات المجتمع المدني ضدّ هذا النّزوع وإن سعى صاحبه إلى الظهور بمظهر المعتدل في الرأي، المتّزن في الموقف، ففي شهر جوان من سنة 1985 دعت حركة الاتجاه الإسلامي إلى إجراء استفتاء حول مجلّة الأحوال الشخصية وهاجمت الرابطة التّونسية للدفاع عن حقوق الإنسان بسبب البنود المتعلّقة بالمساواة بين الجنسين، وبحكم شدّة المقاومة تراجع رموز الإسلاموية نسبيّا عن مواقفهم وأبدوا «اعتدالا» مثّلته مواقف الغنّوشي السّالفة، لكن التّراجع كان مناورة و«تكتيكا» إذ ما أن تمّ التّغيير على رأس السّلطة سنة 1987 حتّى تعالت أصوات الإسلاموية من جديد منادية بضرورة مراجعة مجلّة الأحوال الشخصية وإعادة المرأة إلى البيت ومنعها من الشّغل للحدّ من أزمة البطالة وقد آثرنا التّوقف عند نصّ نقدي ألّفه صاحبه [2] في سياق الجدل القائم ردّ فيه على مواقف الاسلاموية من المرأة كاشفا حدودها ومدى خطورتها على المجتمع لو جاز لها أن تدخل مرحلة التّنفيذ، والغاية من النّظر في مثل هذا النصّ

---

[1] ن م ص.28.

[2] لطيّف شكري، الإسلاميون والمرأة : مشروع الاضطهاد.

إبراز اختلاف وجهات النّظر في القضيّة الواحدة وأنّ الرهان على تغيير صورة المجتمع من زاوية إصلاح وضعيّة المرأة والأسرة جامع مشترك ومبدأ ثابت عند مختلف الحركات أو النّزعات الاصلاحية مهما اختلفت إيديولوجيتها ومرجعيّتها.

لقد ركّز لطيّف نقده على وجهة نظر منظّر الإسلاموية للمساواة والاختلاط والعمل والنشاط السّياسي. فأمّا المساواة فاعتبر أنّ حديث الإسلامويين عنها هو مجرّد حديث موهوم طالما هم يفرّقون بين الوظيفة الطّبيعيّة للمرأة وهي حضانة الأطفال والدّور الرئيسي للرّجل وهو العمل، إنّه يرى أنّ هذه المساواة كما يقدّمها الاسلامويون «إنّما تتمحور بالضّبط حول مفهوم شكّل ومازال القاعدة النظرية لكلّ الإيديولوجيا العنصرية وهو مفهوم الطّبيعة» ويذهب إلى أنّ المساواة كما فهمها الإسلامويون إنّما تعود بنا تاريخيّا إلى الوراء لأنّها تقترن بمفهوم الوصاية وهي بذلك تكرّس دونية المرأة.

وينقد لطيّف تصوّرات الحركة الإسلاموية في منعها الاختلاط بين الرّجل والمرأة بتعلّة المحافظة على القيم فيما تقف هذه الحجّة واهية غير مقنعة ومرسّخة للنظرة العنصرية للإسلامويين ولم يستثن منهم راشد الغنوشي القائل : «فمجتمع الرّجال وناديهم، غير مجتمع النّساء وناديهم»[1] وفي هذا التّقسيم تفكيك للوحدة المجتمعيّة السّليمة كما يرى لطيّف بل هو «نظام طائفي جديد إذن، على أساس الجنس يضيفه الإسلاميون إلى قائمة التّقسيمات الطّائفية الأخرى التي يعدّونها للمجتمع».[2]

إنّ مسألة العمل من أهمّ المسائل التي شغلت حيّزا هامّا من اهتمام الحركة الإسلاموية ومن ردود النّقاد عليها ويندّد النّاقد برفض الاسلامويين لعمل المرأة بدعوى تكثيف البطالة واعتبارهم ثانويّة العمل بالنّسبة إلى المرأة فهي ليست مزاحمة للرّجل في العمل من خلال عمليّة إحصائية لنسبة عمل المرأة من مجموع العاملين ليخلص إلى أنّ

---

[1] ن م ص.62

[2] ن م وص

المرأة مازالت مظلومة وأنّها لم تصل بعد إلى تحقيق المساواة مع الرّجل إن في فرص العمل أو الأجر، بل يعتبر أنّ النساء الغربيات أنفسهن مازال حظّهن من العمل دون المطلوب.

إنّ ثورة لطيّف على مواقف الإسلامويين الظالمة للمرأة لم تقف عند هذا الحدّ بل نظر في جانب آخر هو العمل السّياسي حيث يعتبر أنّ رفض الإسلامويين لمشاركة المرأة في العمل السّياسي تأكيد لنظرتهم الدّونية إليها ورفضهم لأيّة وسيلة تسوية بينها والرّجل وكلّ ذلك يجعل المرأة تشعر بالضّعف وانعدام الثّقة في النّفس لأنّ إقصاءها يؤدّي إلى «سحب صفة المواطنة عن المرأة كنتيجة مباشرة لتجريدها من كافة حقوقها السّياسية، ابتداء من حقّ التّرشيح والانتخاب، مرورا بحقّ التّمثيل في المؤسّسات، وانتهاء بحقّ رئاسة الدّولة»[1]، ويؤكّد أنّ «مبدأ الفوارق الفطريّة» هو الذي يستغلّه الإسلامويون في إقصائهم للمرأة من العمل السّياسي بدعوى أنّ «القوامة» و»الولاية» وظيفة الرّجل باعتباره الجنس القويّ والأقدر على تحمّل هذه الأعباء. لقد حذّر لطيّف من خطر مشروع الإسلامويين لو تحقّق لأنّه سيكون تحطيما لكلّ المكاسب التّاريخية التي حصلت عليها المرأة لتنال نفس المصير الذي نالته المرأة الإيرانية بعد أن كانت مناضلة ضدّ سلطة الشّاه : «إنّ هذه الوضعيّة الفظيعة التي تعيشها المرأة الإيرانية حاليا، تلقي أضواء كاشفة على نوعيّة الأساليب التي يعتمدها الإسلاميون عند مسكهم للسّلطة لتنفيذ مشروعهم الاضطهادي مع المرأة»[2] ويرى أنّ هذا المشروع الاستبدادي لا يستهدف المرأة بل هو نظام يحطّم المجتمع كلّه معتبرا أنّ الفكر السّلفي -وهو لا يفرّق بين السّلفية والإسلاموية عادة- واحد في جميع الدّول لأنّه في قطيعة مع الواقع يحمل قيما وأفكارا ماضوية، وهو ما يجعل المشروع السّلفي مكرّرا في جميع بقاع الدّنيا قوامه الظلم والاستبداد وهدفه العودة آلاف القرون إلى الوراء.

---

[1] ن م ص.102.

[2] ن م ص.116.

إنّ لطيّف من خلال نقده للمشروع الإسلاموي لا يثق بنوايا أصحابه وبدعواهم إلى مشروع اعتدالي معتبرا أنّ تراجعهم النّسبي وصمتهم أحيانا هو مجرّد خطّة تكتيكيّة ظاهرية سرعان ما يتراجعون فيها لأنّ تحذيراتهم ووعودهم لا تطمئن وهم بعيدون عن السّلطة فكيف سيكون الأمر إذا ما أصبحت بين أيديهم؟

إنّ البحث في قضيّة المرأة من خلال النّظر في موقف الاسلاموية منها ممثّلة في آراء الغنّوشي وردود الناقدين عليه يجعلنا نستنتج أنّ وضعية المرأة منذ الطاهر الحداد (1899-1935) إلى اليوم ما تزال تستقطب اهتمام المفكّرين على اختلاف مشاربهم وهذه الآراء على تباينها واختلافها تكشف عن أهميّة المرأة باعتبارها موضوعا متجدّدا رغم تطوّر العصور، وكان اهتمام المفكّرين متراوحا بين تصوّراتهم لواقع المرأة الاجتماعي واستقرائهم لواقعها في النصّ الدّيني. ولكن هذا الاستقراء يختلف حسب زاوية النّظر التي ينطلق منها كلّ مفكّر فإذا النصّ الواحد يستحيل قراءات ونصوصا بشريّة متعدّدة، للإسلامويين تصوّراتهم عن نظرة الإسلام إلى المرأة، فكيف رسم الغنّوشي ملامح هذه الصّورة ؟

لقد اهتم المفكّرون والمفسّرون - وخاصة الاسلامويون منهم - بالنّظر إلى وضعيّة المرأة في القرآن، لأنّه من خلاله يتحدّد تصوّرهم لوضعيتها في الواقع الاجتماعي الذي يجب أن يستلهم حدوده وضوابطه من القرآن، وكما أثار الغنّوشي قضيّة المرأة باعتبارها مكوّنا من مكوّنات الواقع الاجتماعي وعنصرا من عناصر تنظيمه، فإنه يراهن على موقف القرآن من المرأة من خلال الفكر الإسلامي عامّة وتصوّره الذاتي خاصّة وفق مشروع متكامل تمثّل المرأة إحدى دعائمه. ولعلّ نصّ الغنّوشي «المرأة بين القرآن وواقع المسلمين» [1] يوحي ذهنيّا بأنّه محاورة لنصّ غائب هو نصّ «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، للطاهر الحدّاد. فما هي المقولات النظرية حول مكانة المرأة في القرآن كما انتظمت في نصّ الغنّوشي ؟

---

[1] مرع مذكور

يعرض الغنوشي اختلاف المفسّرين - قدامى ومحدثين - حول قضيّة الخلق والنشأة الأولى للإنسان، وتفسيرهم معنى النّفس الواحدة، فتتراوح التّفاسير ما بين متأثّرة بالإسرائيليات في اعتبار حوّاء قد خلقت من ضلع آدم، ومستندة إلى الأحاديث النبوية التي وردت فيها عبارة «ضلع» وتفاسير أخرى ترفض هذا المعنى للنّفس الواحدة معتبرة أنّ قصّة الخلق على هذا النّحو لم ترد في القرآن، وأنّ عبارة «ضلع» في الأحاديث النبوية مجازيّة يقصد منها الأمر باللّين والرّفق في التّعامل مع المرأة، وأهمّ أنصار هذا الرأي هم : الرّازي ومحمد عبده ورشيد رضا وسيّد قطب ويؤيّد الغنّوشي أنصار التّفسير الثّاني، معتبرا أنّ الأوّل يرسّخ تبعيّة المرأة للرّجل على الصعيد الاجتماعي وانمحاء شخصيتها وذوبانها في شخصيّته وتكريس التّمييز والأفضلية على أساس الجنس ممّا يتنافى مع مقاصد الشريعة في حين أنّ التّأويل الثّاني... «يؤصّل مفهوما إسلاميّا وإنسانيا أساسيّا»[1]

أمّا قصّة الخلق وخروج آدم وزوجته من الجنّة بعد المعصية، فإنّه يقدّمها كما وردت في أسفار أهل الكتاب (العهدين القديم والجديد) وكما وردت في القرآن ثمّ يقوم بمقارنة بينهما مؤكّدا أنّ السّياق الذي وردت فيه كتب اليهود والنّصارى كان «معرض الإدانة واللّعن وغضب الربّ» على عكس القرآن حيث «وردت في معرض التكريم العلوي للنّوع الإنساني»[2] وينقد الغنوشي اعتماد بعض المفسّرين على التراث اليهودي المسيحي في تفاسيرهم «نقل مثلا إمام المفسّرين أبو جعفر الطّبري روايات لا أصل لها سوى كتب اليهود والنّصارى مع أنّ النّهي صريح في عدم التلقي عنهم في أمر ديننا»[3]. وفي ما يتعلّق بالمرأة من هذه القصّة يقارن الغنّوشي تصوّر أهل الكتاب الذي يعتبر حوّاء هي المسؤولة الأولى عن خروجها هي وآدم من الجنّة لاستماعها لغواية الحيّة، فكان عذاب الحمل وسيادة الزّوج عقابا لها بتصوّر القرآن الذي يحمّل المرأة / حواء

---

[1] ن م ص.65.

[2] ن م ص.68.

[3] راجع بخصوص الطبري، المسيحية في تفسير الطبري لعبد المجيد الشرفي، المجلّة التّونسية للعلوم الاجتماعية، السّنة السادسة عشرة 1979 العدد 58 / 59 ص 51 – 89 .

باعتبارها كيانا مستقلا المسؤولية مناصفة بينها هي والرّجل / آدم فكما كان التكريم لهما معا، كان تحمّل المسؤولية مشتركا لأنّهما استمعا لغواية الشيطان.

ويستند الغنوشي إلى تفسير سيد قطب «في ظلال القرآن» لقصّة الخروج من الجنّة على اعتبار أنّه قرار إلهيّ منذ البدء، وما المحنة التي تعرّض لها آدم وحوّاء إلا تعويد لهما و«تدريب» على المحن التي سيلاقيانها في الأرض حين يهبطان وقد قرّر جعل الإنسان خليفة في الأرض، فالاستخلاف تكريم لا لعنة إذ يقول سيد قطب «لقد اقتضت رحمة اللّه بهذا المخلوق أن يهبط إلى مقرّ خلافته مزوّدا بهذه التّجربة استعدادا للمعركة الدائبة وموعظة وتحذيرا»[1] ويندّد الغنوشي بخطر أخذ المفسرين عن «الإسرائيليات» لأنّ ذلك - باستقراره في الفكر الإسلامي -يؤثّر سلبا في صورة الإسلام عموما، وفي موقفه من المرأة خصوصا، وهذا التّشويه يضع حاجزا بين الإسلام والمسلمين، وهو مجرّد تلفيق من أعداء الإسلام والمرأة قصد «إلهاء» النّاس عن الهدف الحقيقي من وجودهم في الكون وهو تطبيق شرع اللّه.

إنّ الغنوشي يطرح قضيّة نبوّة المرأة من خلال توظيف قصّة مريم بنت عمران، فيعرض لمختلف الآراء، آراء متحجّرة ظالمة ترى أنه لا نبيّة في التاريخ البشري مستندة إلى الآية﴿ **وما أرسلنا قبلك إلاّ رجالا**﴾ (يوسف 12 /109) معتبرة ذلك دليلا على نفي النّبوة عن المرأة، فيما يرى آخرون أنّ مريم كانت نبيّة بدليل مخاطبة الملائكة لها، وهو الوحي الذي يوحى لسائر الأنبياء ومن هؤلاء القرطبي وأبو محمد بن حزم... معتمدين جملة من الآيات والأحاديث النّبوية مثل قول الرسول «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النّساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون» هذا إضافة إلى اصطفاء اللّه لها وتفضيلها على نساء العالمين واختصاصها بظاهرة عجيبة هي ولادة عيسى - كلمة اللّه وروحه -دون أن يمسّها بشر. وينقد الغنوشي حمل المفسّرين الآية ﴿**وليس الذكر كالأنثى**﴾ (آل عمران3 /36) على غير محملها ففهموا منها تفضيل الرّجل على المرأة ولم يكن ذلك هو القصد من الآية وإنّما المعنى هو «الاختصاص»

---

[1] ن م ص.71

بمعنى أنّ لكلّ جنس وظيفته الاجتماعية في كلّ مجتمع أو هو «التّسرية» على أمّ مريم التي حزنت عندما وضعت أنثى لما يترتّب عن ذلك من عدم الإبرار بنذرها الذي كانت قد نذرته وهو أن تجعل وليدها سادنا في محراب اللّه.

فالغنّوشي يعتبر أنّ تصحيح النّظرة الخاطئة التي تقول بأنّ المرأة لم تكن نبيّة مطلقا- خطوة رئيسية في مشروع التّحرر من قيم الظلم والاستبداد والانحطاط الذي يضطهد المرأة وصولا إلى الاضطهاد الشامل «وأغلال إيديولوجيات التّخلف والتبعيّة والاستعمار التي تريدك (أي المرأة) جسدا منمّقا مزخرفا قابلا للتّشكل والاستمتاع والاستغلال كما يشاء الطّغاة والرأسماليون»[1] وبذلك يتّضح لنا تنديد الغنّوشي بالرّأسمالية!

أمّا المقولة المتداولة« **إنّ كيدهن عظيم**» فيناقشها بوضعها في سياقها من القرآن، سورة يوسف 12 / 50، التي تروي قصّته مع امرأة العزيز التي راودته عن نفسه فكان هذا القول على لسان زوجها عندما اكتشف حقيقة خيانتها : هي حادثة خاصّة بامرأة معينة في زمن معيّن لا يجوز تعميمها. وجاءت على لسان العزيز وليست على لسان اللّه، قالها العزيز تهوينا عن موقف زوجته وتخفيفا على نفسه من حدّة الصّدمة بتعميم هذه الصّفقة حتّى لا تكون زوجته الخاطئة الأولى والمسؤولة الوحيدة.

ويذهب إلى أنّه في حال اعتبار المقولة صحيحة فلا ضرر منها لأنّ الكيد ليس شرّا في ذاته بدليل استعمال اللّه له في حديثه عن نفسه، ولكن المهمّ هو كيفيّة توظيف هذا الكيد، والشّرور من عادات المرأة المترفة وليس المرأة الفقيرة !«فهل يتصوّر أن يكون كيد هذه الكادحة مشابها لتلك المترفة اللاّهية » بعد أن عرض أنموذجا للمرأة الكادحة «في الريف أو في المصنع» التي «تشقى» و«تجاهد» ولا «تتردّد في الاستجابة لداعي الدّين والوطن لتناضل على جميع المستويات».[2]

---

[1] ن م ص.84

[2] ن م ص.91

ولا يفوته تنزيل قضيّة العلاقة الجنسيّة في سياقها من القرآن معتبرا أنّ نظرته كانت نظرة اعتدالية مّتزنة بعيدة عن الاحتقار الذي يوجّه لها التّراث المسيحي، والازدراء الذي تحمله «التّصورات اليهودية والوثنيّة» فقد كان الإسلام عادلا في موقفه من عاطفة الجنس التي يعتبرها ضروريّة، ذلك أنّ اللّه فطر عباده عليها، ولكنّه حدّد ضوابطها وقنّنها ولم يتركها غاية في ذاتها، بل جعلها وسيلة لتحقيق الهدف الأسمى الذي خلق اللّه عباده من أجله وذلك بما تحقّقه هذه العاطفة من حبّ البقاء والتّناسل، والسّعي نحو تحرير الذّات والمجتمع من أدران السلوك المنافية للدّين والعودة بالمسار الإنساني نحو اتجاهه الصّحيح، لأنّ كلّ ما اعتبره الإسلام زينة للحياة من زواج ومال وبنين هو مكاسب للإنسان، ما دام يوظفها لصالح الإسلام والمسلمين، وينفي الغنوشي أن يكون ميل الرّجال إلى النّساء أقوى من ميلهنّ كما ذهب إلى ذلك بعض المفسّرين ويستند الغنّوشي إلى فلسفة ڤارودي Garaudy وإلى علم النّفس الجنسي لأوزوالد شفارتس في تحليل الميول الجنسية للمرأة والرّجل، منتهيا إلى أنّ رغبة كلّ منهما في الآخر متقاربة رغم الخصوصيّة البيولوجية والنفسيّة لكلّ منهما، ومن خلال عاطفة الميل هذه يتحقّق التّوازن النّفسي والاجتماعي للأفراد، ويستطيعون بذلك، الاهتمام بالأنشطة والأعمال التي تبني الحضارة الإسلامية، دون ضغوط أو توترات.

إنّ الاسلام كما يرى الغنّوشي قد أعاد لعاطفة الجنس أهمّيتها التي يقرنها بالدّين، فهي ليست مرفوضة في ذاتها وإنّما في سوء توظيفها، أمّا معنى اعتبار النّساء فتنة فيقرنه بمعنى الابتلاء، والفتنة ليست حكرا على النّساء بل كلّ من النّساء والرّجال فتنة للآخر إذا لم يستطع التحكم في ميوله وأهوائه «ليست المرأة هي وحدها الفتنة، فالرّجل هو فتنة لها، فكلّ منهما خلق فتنة للآخر أي مجالا لاختبار شخصيته وصقلها ودفعها في اتجاه التّطور». [1]

---

[1] ن م ص.105

يبدو الغنّوشي من خلال نصّه مستفيدا من نصوص المفسّرين ومن النّصوص العلمية وهو ينتقي منها ما يتناسب مع تصوّره الخاصّ لموقع المرأة من القرآن، وهو تصوّر يعترف فيه صاحبه بأنّه يحاول إعادة الاعتبار للمرأة وفق مشروع إعادة الاعتبار للإسلام ولمكانته من نفوس المسلمين، ولذلك تنوّعت مراجع الرّجل لتتكامل وتتكاثف في بناء نصّه، ولعلّ المرجع الدّيني يظلّ في الصّدراة نظرا إلى كون الغنوشي ناطقا باسم الحركة الإسلاموية، فتعدّدت السّندات القرآنية والنّبوية كما تواترت التّفاسير التي وظّفها سواء كان مقتنعا بتصوّراتها أو مخالفا لها وأهمها الجامع لأحكام القرآن للقرطبي والتحرير والتّنوير لمحمد الطّاهر ابن عاشور وفي ظلال القرآن لسيد قطب إلى جانب اعتماده مراجع الفلسفة وعلم النّفس الجنسي.

إنّ تظافر المراجع على اختلافها وتباين منطلقاتها الفكرية لخدمة تصوّر الغنّوشي، كان الهدف الأوّل من توظيفه، فقد نسّقها وفق منطق انتقائي يجمع فيه المواقف التي تتكامل لتعبّر عن تصوّره الخاصّ، ويبدو الغنوشي في نصّه نازعا نحو الاعتدال واستنطاق القرآن وفق منهج منطقي عقلاني، فهل أنّ هذا النصّ يمثّل تعبيرا صادقا عن صاحبه أم هي السّياسة المرحلية والمناورة تقتضي منه أن يتحدّث عن قيمة المرأة، وقد اتخذها النظام البورقيبي إحدى رهاناته على تحديث المجتمع، فكان لا بدّ له من أن يعيد استقطاب المرأة في مشروعه الإسلاموي مدرجا نظرة تطوّرية للإسلام حتّى يجرّد النّظام البورقيبي من إحدى نقاط قوّته.

إنّ هذا الاعتدال الذي توهم به الحركة الإسلاموية في تونس على لسان الغنوشي بوجه خاصّ لم يطمئن إليه معارضوها فشكري لطيف ذهب إلى أنّه اعتدال «موهوم» و«مجرّد تراجع تكتيكي» ينفيه «تواتر الأحداث حاليا وتنامي الدّعوة للاجهاز على هامش الحريات المتحقّقة للمرأة التّونسية» [1] فضلا عن كون المشروع الاسلاموي، فيه ثابت ومتحوّل فالثابت حسب لطيف هو المشروع السّياسي الذي يعتبر المرأة أحد أركانه أمّا المتحوّل فهو التّصريحات فهي تتحدّد بالظّروف و «ردود الفعل المستسيغة

[1] لطيف، الاسلاميون والمرأة مرجع مذكور ص ب.

أو المقاومة» فتتقدم أو تتراجع في التّعبير عن تصوّراتها، ويؤكّد أنّ مشروع الإسلاموية في تونس مشروع يتدرّج ضمن رؤية «لا التاريخية» للواقع والعلاقات الاجتماعية المكوّنة له فهو «مشروع تيوقراطي كلياني يتداخل فيه تسييس المقدّس وتقديس السّياسي، يقصي الدّولة من حيّز الإنسان ككائن اجتماعي ومن حيّز التّاريخ في نطاق المطلق»[1] فالاعتدال مزعوم وخصوصيّة الحركة تؤكّد نظرتها السّلفية اللاّتاريخية باعتبارها جوهرا وكلّ تراجع إن هو إلاّ مجرّد تراجع تكتيكي.

إنّ استقراء الغنّوشي لصورة المرأة كما وردت في القرآن - مستعينا بآراء المفسّرين – لا يمكن عزله عن تصوّره الخاصّ لوضعيّة المرأة في الواقع الاجتماعي، لأنّ موقفه من وضعيّة المرأة سواء في النصّ الدّيني أو في الواقع رهين تصوّره الخاصّ باعتباره يحمل منظومة فكريّة معيّنة يرصد من خلالها النّظر إلى الأشياء في كلّيتها أو في جزئيّتها التي تنتظم داخل المشروع الكلّي. وقضيّة المرأة بشكل عام هي إحدى زوايا النّظر التي لا بدّ له من البتّ فيها وتقديم المتصوّر الذي يرتئيه لها والذي يتماشى مع مشروعه المجتمعي - السّياسي العام فالإيديولوجيا التي يخضع لها هي التي ترسم ملامح تصوّره وتحدّد مقولاته النّظرية المكوّنة لذلك التّصور وهدف الإسلاموية في نهاية الأمر من خلال الجدل حول موضوع المرأة إلغاء كلّ القوانين الوضعيّة، بما في ذلك مجلّة الأحوال الشخصية وإعادة الأحكام الشرعية إلى التّطبيق في الواقع، متذرّعون في الظاهر بالدّفاع عن «الهوية» و»الأصالة» في حين أنّ جوهر الصّراع كان بين الدّين والدّولة من أجل الحسم في صورتين للمجتمع : مجتمع مدني أساسه المواطنة وتحتلّ فيه الدّولة دور الجهاز المدني الذي يتعامل مع المواطنين بمقتضى القوانين ومجتمع تيوقراطي يستلهم أحكامه من الشريعة ولا يعبأ بالتّطور التّاريخي.

---

[1] ن م ص : ح

ورغم هذه المحاولات سواء ما تعلّق منها بالتّعليم أو بالمجتمع فإنّ الإسلاموية لم ترق إلى بلورة «مشروع مجتمعي وبرنامج مدقّق» وظلّت اهتماماتها منحصرة في السعي إلى «الاحتفاظ بالاندماج الثقافي للأمّة، ويعني ذلك ارتباطها الجوهري بمسألة الهويّة» [1]. وضمن المحافظة على مرتكزات الهوية كان نقد الغنّوشي للغرب وفيه تجاوز نسبيّا موقف أبي الأعلى المودودي الرافض كليّا للغرب وكلّ ما يصدر عنه وإلقاء تبعات تخلّف المجتمعات الإسلامية على كاهله، فقد تأسّس نقده على مقارنة الحضارة الغربية ومنزلة الإنسان فيها بالحضارة الإسلامية، متوقفا عند سلبياتها وإيجابياتها منتهيا إلى ضرورة «الثقة في الهوية الثقافية» والتّصدي «للإستلاب». ولئن كان «الغرب يكرّس كلّ جهده لترسيخ عوامل الانحطاط في العالم الإسلامي» أو «يقف موقف الحذر من الحركات الإسلامية» فإنّ «الفضائل الرئيسيّة التي قامت عليها حضارة الغرب والتي تفسّر قوّة هذه الحضارة هي بعد التّأمل العميق جزء من برنامج الإسلام في بنائه للإنـــسان وللحضارة غير أنّ الإطار مختلف فحيث هي في الغرب موضوعة في إطار الفلسفة المادّيّة نجدها في الإسلام في إطار فلسفة إيمانية» [2] لكن مثل هذا التّبرير الذي لا يخلو من مغالطة لا يمنعه في سياق آخر من اعتماد النزعة الانتقائية من حضارة الغرب ومحاكمتها على ضوء المقولات الإسلاموية ...» كما يجب تحديد موقفنا من الغرب وذلك بتناول حضارته بمنهجيّة نقديّة تنتقي علومه وفنونه العملية - التي يجب العمل على استيعابها في أقرب الآماد - بعد تنقيتها من فلسفاته وآدابه وقيمه وفنونه ونظم حياته التي يجب إخضاعها لنقد صارم على ضوء الإسلام وقيمه وآدابه وتنظيمه للحياة حتّى يتمّ لنا تحرير أرواحنا وعقولنا من تبعيته وتتساقط عنه حلل العظمة والجلال التي أسبغت عليه من طرف ضحايا غزوه من أبنائنا» [3] فهو

---

[1] الهرماسي عبد الباقي، الاسلام الاحتجاجي في تونس ، ضمن الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي مرجع مذكور ص.275

[2] الغنّوشي، مقالات مرجع مذكور ص 59 ولمزيد التّوسع في فهم موقف الاسلاموية من الغرب راجع في ذات الكتاب؛ من جديد نحن والغرب ص 41 ودعوة إلى الرشد ص.63

[3] الغنوشي راشد، طريقنا إلى الحضارة ص73

لم ينف الحاجة إلى علوم الغرب «وفنونه العمليّة» والتّعجيل باستيعابها لكن بعد نقدها وإسباغ الغلالة الإسلامية عليها وتجريدها من فلسفات الغرب وآدابه وقيمه، ومثل هذا الطّرح مغرق في المثالية إذ لا سبيل وبكلّ بساطة إلى الفصل بين العلوم والفنون، والقيم والفلسفات التي أنتجتها، ولعلّه تحاشى التّنبيه إلى ارتباط فنون الغرب وآدابه وعلومه ونظم حياته بالعلمنة وما حقّقته من أشواط فهل يدعو بذلك ومن حيث لا يشعر إلى أسلمة العلمنة؟ إنّ إدراكه عالميّة العلوم والفنون لا يرقى إليه شك لكن إلحاح هاجس الإسلام عليه يدفعه إلى التّورط في اقتراح حلول لا تستجيب بداهة للمنطق والواقع وتغرق في المثالية، ولعلّه انتبه في وقت لاحق إلى ضرورة النّقد الذاتي ومراجعة هذه النزعة المثاليّة.

ج - فكر «الاسلاموية» بين المثالية والواقعيّة :

يعدّ النقد الذاتي شرطا من شروط الموضوعيّة العلمية لأنّ الفكر الانساني قابل للتّغيير والتّطور فهو لا يقرّ له قرار، يراجع ذاته وينقدها قصد التّصحيح والتجاوز ولا يستقيم الفكر إن هو تكلّس وتجمّد، فالنّقد الذاتي وعي بنسبيّة الحقائق ووعي بجدل العلاقة بين الفكر والواقع، وهذا الوعي هو الذي حدا "بكانط" إلى تأسيس فلسفته حول «نقد العقل» وليس من شك في أنّ الغنوشي استفاد بحكم تخصّصه في الفلسفة من طرح كانط وغيره، فجاهر بنقده للحركة الاسلاموية في تونس[1]. ولا نبحث في هذا المستوى في دوافع هذا النقد وهل هي حقيقيّة أم مناورة تكتيكية - خاصّة وأنّ هذا النّقد صدر في مطلع الثمانينات وبعد أن كان القرار بإيقاف مجلة «المعرفة» عن العمل منذ سنة 1979 ومهّد له بالقول عند نشره مقدّمة لكتاب في أواخر الثمانينات بأنّ «محتوى الكتاب يعدّ ضربا من النّقد الذاتي للفكر الاسلامي، والحركة الإسلامية وهو نقد قد فعل فعله وآتى بعض أكله في القطاع الواسع من الحركة الإسلامية في تونس» ويؤكّد ولسنا بحاجة إلى

---

[1] الغنوشي راشد، الفكر الاسلامي بين الواقعية والمثالية، جريدة الوحدة (التونسية) عدد 29 ماي 1982 وعدد 5 جوان 1982 ونشر في شكل مقدّمة لكتابه المرأة بين القرآن وواقع المسلمين.

تفسير الرسالة وهدفها «إنّنا نقدّر أنّ الحاجة لترسيخ (كذا) هذا النّقد في الوسط الإسلامي المحلّي فضلا عن العالمي لا تزال ماسّة... ولقد نهجنا في حركتنا ألاّ نتكلّم عـــلى أخطائنا الـــفكرية والحركية وألاّ تضـــيق صـــدورنا بما عـــساه يوجّه إليها مـــن نقد...[1] ».

وقد دفعه النّقد إلى التّعرض لمجهودات من سبقه من الإسلامويين فإذا هو ينوّه بمجهودات «الشيخ رشيد رضا وحسن البنّا وسيد قطب وأبي الأعلى المودودي ومالك بن بني» لما قدّموه للفكر الإسلامي من إضافات ومقاومة «للغزو» الغربي للحضارة العربية الإسلامية ومحاولة إعادة اعتبار الدين الاسلامي بصفته«عقيدة» و«إيديولوجية حضارية تحرّرية»، لكن تنويهه لم يمنعه من الحكم عليها بالقصور في فرض سيطرتها سياسيّا باستثناء «التجربة الإيرانية» ويعلّل القصور بأسباب عامّة منها عداوة الغرب من جهة وسلطة الأجهزة الدينية «التّقليدية» من جهة أخرى لكن السّبب الخاصّ في نظره – وهو جوهري – فيتمثّل في العقلية المثالية للحركة الإسلاموية وتركيزها على نصوص قديمة لا صلة لها بالواقع أو الرّاهن الحضاري فكان أن فشلت هذه الحركة في استغلال طاقات الواقع التي كان عليها أن تتفاعل معها وتسخّرها لصالح دعوتها. ويورد الغنّوشي أمثلة لطاقات الواقع لها وزنها وتأثيرها في تحديد المسار السّياسي للدّولة وذلك باستيعابها إيديولوجيا وهذه الطّاقات هي الطبقة العاملة التي تحكّمت في «مصائر الأنظمة والسّياسات»[2] بينما ظلّ الإسلامويون يردّدون على مسامعها شعارات العدالة دون أن يتعاملوا مع خصوصيّة مشاكلهم الواقعية أو يبرزوا التّصوّر الإسلاموي وكيف يقدّم لها حلولا.

أمّا «القطاع النّسائي» باعتباره طاقة يستغلّها كلّ موقف إيديولوجي لصالحه فإنّ عصر الانحطاط استغلّها بسلب حرّيتها وتكريس النّظرة المادّية لها ثمّ استغلها الغزو

---

[1] الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، مرجع مذكور ص.3

[2] راجع بخصوص علاقة الاسلاموية بالحركة العمالية والنقابة في تونس، الهرماسي عبد الباقي، الاسلام الاحتجاجي في تونس، مرجع مذكور ص263، 264، 265

الغربي وهو يحمل ثقافته غازيا بها الثقافة الإسلامية مؤثرا من خلالها في المرأة نصف المجتمع. ويعتبر الغنّوشي أنّ الموقف التّغريبي إنّما يعيد المرأة إلى سالف العبوديّة إنّما بشكل جديد، كانت عبودية التّغطية والإقصاء فأصبحت عبودية الاستغلال الجسدي والتّعرية، كانت عبودية قمع فأصبحت عبودية كشف. وقد كان «تفاعل الإسلاميين» مع القطاع النّسائي «محدودا» رغم أهميّته في نظره لذلك يقدّم «الحركة الإسلامية» منقذا للمرأة «فما أحوج المرأة لحركة (كذا) تحرّر تعيدها إلى ذاتها، إلى فطرتها كأمينة على تراث الإنسانية ورفيقة جهاد للرّجل، تحرّر نفسها والرّجل عبر حركة الجهاد وضدّ قوى الظّلم والاستغلال في العالم، تحرّر نفسها من كلّ سلطان وتبعيّة إلاّ للّه ربّها...[1] ».

ومن الطّاقات التي لم تستغلّها الحركة الإسلاموية، في رأيه الطّاقة الجمالية ويعني بها الفنون الجميلة والحال أنّ لها الأثر الخطير لو وقع استغلالها لصالح الدّعوة الإسلامية لكن بعد تسليط مقياس الحلال والحرام عليها ويعتبر هذا الموقف تطوّرا بارزا في موقف الاسلاموية من الفنون الجميلة فالغالب على الإسلامويين مقاطعة الفنون واعتبارها بوّابة للميوعة والتّفسخ وإثارة الغريزة... فإذا بالإحساس الجمالي «مقوّم من مقوّمات الشخصية الاسلامية... » بل «لا تزال الحركة معرضة عن كثير من الفنون والآداب كالمسرح والسّنما والرسم والغناء والتّصوير» ولن تطول دهشة النّاظر بخصوص هذا الموقف حين يعلم أنّ هذا التّطور يظلّ مشروطا بوظيفة خاصّة للفنون هي «تحريرها من مضامين الإلحادية المائعة وتجذيرها في تراثنا وقيمنا حتّى تغدو سبيلا ومحاريب لعبادة اللّه وتنمية الإحساس الجمالي لدى الجماهير وهو قرين الإيمان وتوعيتها بقضايا البؤساء والمستضعفين ودفعها إلى الثورة ضدّ الظّلم من منطلق الإيمان» [2] وهكذا فإنّ النّقد موجّه إلى الحركة الاسلاموية لغفلتها عن حسن استغلال الفنون وتوظيفها في المعركة ضدّ المجتمع القائم وتغييره ليصبح مجتمعا إسلاميا نقيّا، فالدّعوة الاسلاموية بحاجة إلى«روّاد عظماء يستوعبون التّجربة الفنّية

---

[1] الغنوشي، المرأة بين الواقع ص7.

[2] ن م ص : ح

المعاصرة، كلّ في ميدانه ويعملون على ترويضها وتحريرها وتجذيرها وتسخيرها في إبداع فنّ إسلامي أصيل ومعاصر... إنّه لا مناص من ذلك إذا أردنا لنور الإسلام أن يتسلّل إلى القلوب ينيرها ويحرّكها ويحرّرها مما ران عليها من غشاوة الجاهليّة المعاصرة ويعبّئها بقيم الاسلام التحريرية العظيمة...[1]» وتكفي مصطلحات مثل: الثورة والمستضعفين والظّلم والجاهلية والتّعبئة لتقييم ما يعتبره منظّر الاسلاموية في تونس من نقد ذاتي للحركة!

ومن وجوه النّقد عنده أنّ للحركة عقليّة مثالية هي «المسؤولة عن الوضعيّة النّخبوية التي آلت إليها» فمن الضروري أن يتفاعل الاسلام مع خصوصية الواقع وإشكالاته حتّى يظلّ صالحا باعتباره إيديولوجيا ومنهجا عمليّا في الحياة لأنّ القرآن عندما نزل كان يتعامل مع واقع معيّن في ظلّ ظروف معيّنة وزمن محدّد. وبذلك تكون «الحركة الإسلامية في تونس إدراكا منها لطبيعة الاسلام الواعية» مدفوعة إلى تجاوز الأطروحات المثالية للاسلام وجعل الاسلام متفاعلا مع الواقع المتغيّر ليحدث «الانقلاب المطلوب في مؤسّساته وقيمه» وقد برّر هذا التّفاعل بمفهوم العرف «وقديما أكّد فقهاؤنا على أنّ للعرف اعتباره كأصل من أصول التّشريع»[2]

أمّا من حيث المنهج فإنّ الغنّوشي ينقد تخلّي المسلمين عن المنهج الاستقرائي واتجاههم إلى المنهج التّجريدي اليوناني الذي رغم تناسبه مع العلوم النّظرية فهو لا يتناسب مع العلوم الطبيعية والإنسانية لأنّه «فصل العقل عن الواقع» من وجهة نظره ويستدلّ على ذلك بمجلاّت الدّعوة الإسلامية التي لا تشي بأيّة علاقة بالواقع من حيث «بلد الصّدور» أو ظروف ذلك البلد لأنّها تندّد بقضايا أخلاقية عامّة لا علاقة لها بمشكلات الواقع المعيّن مثل «البطالة والسّكن والمواصلات».

إنّه يربط ربطا وثيقا تفاعل الدّعوة مع مشكلات الواقع وقضاياه والتزامها بإيجاد حلول لها بنجاح هذه الدعوة وتزكية الجماهير لها لأنّ قيمة الواقع في الفكر الإسلاموي

---

[1] ن م ص : ح

[2] ن م ص : ح

يجب أن تكون مركزيّة وهذا لا ينقص من قيمة الإسلام بوصفه «المنهاج الأقوم» لتسيير حياة المسلمين. وهو يميّز بين الإسلام بوصفه المبادئ العامة والعقيدة والشريعة الصّالحة لكلّ زمان ومكان من جهة والفكر الإسلامي من جهة ثانية وهو فكر خاضع للتّطور ووليد اجتهادات إنسانية تتفاعل مع واقع معيّن في زمن معيّن لا يستقيم في زمن آخر.

إنّ المقولة النّظرية التي تمثّل هاجس الغنّوشي في نصّه هي ضرورة الرّبط بين الفكر الإسلامي وواقع المسلمين لنجاح الدعوة الإسلاموية وهو في الحقيقة يعني واقع البلاد التّونسيّة في مطلع الثمانينات، والدّولة ماضية في مشروعها التّحديثي ولا تنظر إلى علاقة الفكر بالواقع من نفس زاوية نظر الإسلاموية التي ترفض الواقع الراهن «لجاهليته» و«تغريبه» في الوقت ذاته، وتدعو إلى واقع بديل انطلاقا من مشروع يستمدّ مرجعيّاته من القرآن والسّنة ويعلن عن طبيعته السّياسة، فالنّقد الذّاتي للحركة الإسلاموية يستبطن مشروعا مغايرا هدفه سدّ الفجوة بين الفكر والواقع من منظور إسلاموي وتوظيف لكلّ الطاقات والمبادرات لتعبئة الجماهير والتّأثير فيها عاطفيا ووجدانيا لتحقيق النّجاح للدّعوة في «إقامة مجتمع ودولة الإسلام»، فالتفاعل ضروري «بين الإسلام وواقعنا التّونسي والمغربي لتوليد فكر إسلامي في تونس وعلى مستوى مغربنا حتّى تكون لنا القدرة على فهم مشكلات هذا الواقع وتقديم الحلول الإسلامية النّاجعة له وتفجير الطّاقات وتوظيفها لصالح إنجاز المشروع الحضاري الإسلامي في هذه المنطقة» [1].

ولئن واكبت النّصوص النّظرية للحركة الإسلاموية نسق تطوّرها الحركي، النّظامي وتطوّرت من مستوى التوعية وتصحيح المفاهيم إلى مستوى التّأسيس لقواعد مجتمع بديل والتفاف الجمهور حولها فإنّها لم تنجح في تحقيق نتائج تذكر في الواقع كلّما تعلّق الأمر ببعض مكتسبات المجتمع المدني مثل مجلّة الأحوال الشّخصية أو تغيير المرتكزات العلمانية لدولة التّحديث، ومع ذلك فإنّ عبد الباقي الهرماسي يعتبر أدبيات

[1] ن م ص 11

الحركة الإسلامية في تونس «انعكاسا لمجهود صياغة نظري يعتبر الأكثر تماسكا والأكثر ثراء في تونس المعاصرة، وذلك منذ صياغة إيديولوجية حزب الدستور الجديد» [1] بل يضيف حول مدى تفاعلهم مع لحظتهم التّاريخية وفرض وجهة نظرهم على السّاحة الثقافية أنّهم «حاولوا أكثر إدراج أنفسهم في ديناميّة التّحول الراهنة، والاندماج في نطاق الوقائع الحاضرة، عوض أن يستسلموا للطوبى ويحلموا بمثال غير ممكن التّحقق» [2].

وباعتبار أنها «حركة اجتماعية ثقافية يحكمها وضع وتقابلها فيه قوى أخرى اجتماعية وسياسية» [3] فإنّها انشطرت من الدّاخل وتباينت الأطروحات النظرية من خلال الجدل بين أبرز أقطابها منذ سنة 1977 «وتدرّج الهجوم الشامل إلى نقد مدرسة أهل السّنة جملة، ممّا جعل إمكان التّعايش واستمرار التّركيب مع اقتراب الثمانينات أمرا غير ممكن، فقادت رموز التّدين العقلاني حركة انشقاق لم تلبث أن عبّرت عن نفسها في تيار دعي باسم اليسار الإسلامي. ثمّ اختار صفة الإسلاميين التقدّميين وتعتبر مجلّة 15 /21 لسان حالهم» [4].

د – اليسار الإسلامي أم الإسلاميون التّقدميّون ؟

إنّ اليسار الإسلامي ظاهرة فكرية حضارية وليدة عوامل تاريخية وظروف خاصّة ليس المجال مناسبا هنا لإثارتها ويعرّفها حسن حنفي بالقول «يتأصّل اليسار الإسلامي في الجوانب الثّورية في تراثنا القديم» [5] وهي تستمدّ جذورها من «حركة

---

[1] الهرماسي عبد الباقي، الاسلام الاحتجاجي في تونس مرجع مذكور ص270

[2] ن م ص.282

[3] ن م ص286

[4] الغنّوشي راشد، تحليل العناصر المكوّنة للظاهرة الاسلامية بتونس (حركة الاتجاه الإسلامي) ضمن الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي مرجع مذكور ص 303 وراجع أيضا Nikki. R. Keddie, The islamist movement in Tunisia, The Maghreb review, vol, II. I, 1986. p. 26-39.

[5] راجع الميلي محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي (قراءة تحليلية نقدية) ص17

الأفغاني ومحمّد عبده الإصلاحية التي ظهرت في نهايات القرن التّاسع عشر»[1]. ويعلن أتباع اليسار الإسلامي عن أنفسهم بأنهم أصحاب مشروع حضاري أهمّ مرتكزاته : النّقد الذّاتي للحركة الإسلاموية ووضع استراتيجيّة لها «لأنّها لا تمتلك برامج وبدائل وهي مكتفية بالعموميّات وبالخطاب السّياسي والأخلاقـــــي الذي لا يحـــلّل الواقع ولا يدرسه»[2] وإحياء الجوانب الثورية في الإسلام والتّراث والسّعي إلى تحقيق الوحدة الوطنية من خلال الحوار وإقامة مجتمع إسلامي «إنّنا نناضل من أجل إقامة مجتمع إسلامي ولم نقل المجتمع الاسلامي لإيماننا بتعدّدية نماذجه»[3] وينقد الجورشي مصطلح اليسار الإسلامي. وقد ورد لتحديد مسار ومنهج وينطلق «الخصوم والمتّحفظون من المصطلح ومن بعض المواقف والأدبيات التي كتبها البعض لينتهوا إلى أنّ هذا التّيار أشبه باللقيط الباحث عن شرعية مفقودة»[4]، ولئن وجد له مبرّرات في موقع نشأته بالشرق على أساس أنه يمثّل اتجاها معارضا داخل الحركة الإسلاموية فإنّ المنشقّين عن حركة «الاتجاه الإسلامي» اختاروا مصطلح «الاسلاميين التّقدميين» لإثبات التميّز الفكري بالخصوص ولم يكونوا مجهولي الهويّة إذ كان بعضهم من مؤسّسي الحركة الإسلاموية بتونس فهم يعتبرون أنّ الحركة الإسلاموية «ليست تنظيما أو تيّارا محدّدا وإنما هي مجموع التّيارات والتّنظيمات والشخصيات التي تنطلق من الإسلام في فهمها وتحرّكها والإسلاميون التّقدميون من هذه الزاوية تيّار تصحيحي داخل الحركة الإسلامية أو هكذا يطرح نفسه»[5].

ولمزيد توضيح طبيعة هذا الاتجاه وهدفه يذهب الجورشي إلى أنّه «تصوّر جديد للكون وللعلاقات وللواقع وللإسلام. وهو تصوّر يضعنا أمام مشروع حضاري ضخم

---

[1] ن م ص18

[2] ن م ص30

[3] الجورشي صلاح الدّين، في الفكر الاسلامي التقدّمي، مجلّة 15 / 21 العدد 12 ص.29

[4] الجورشي صلاح الدّين، أخطاء شائعة عن مصطلح وتيّار، مجلّة 15 / 21 العدد 7 ص37

[5] ن م ص38

يهدف إلى إحداث المنعطف المنشود»[1] ويجتهد زياد كريشان من جهته في تعريف خصائص الفهم التّقدمي للاسلام بأنّه فهم جديد للاسلام «هو معركة ثقافية وإيديولوجية قبل كلّ شيء... » لأنّه يؤمن «بأنّ كلّ تغيير حقيقي في مجتمعنا لا بدّ أن تسبقه ثورة ثقافية تعيد بناء الذات والموضوع وإنّ إعادة بناء ثقافتنا الدّينية وفقا لمتطلبات الحاضر والمستقبل يعدّ حجر الزاوية في كلّ ثورة ثقافية حقيقية. لذا فالفهم الجديد للإسلام ليس في نهاية التّحليل عملية اجتهاد فقهي أو حتّى أصولي بل هو طرح جديد لإشكالية التّخلف ومساهمته في بناء ثقافة وطنيّة كعنصر جوهري في كلّ صيرورة نهضويّة»[2].

ولعلّ نشأة الإسلاميين التّقدميين من رحم الحركة الاسلاموية في تونس جعلهم منشغلين باستمرار بالدّفاع عن وجهة نظرهم ودحض التّهم الموجّهة ضدّهم سواء من الدّاخل أو الخارج وهو ما جعل نسبة النّصوص التوضيحية والتبريرية تتفوّق على النّصوص النظرية المعرّفة برؤيتهم للاسلام ولواقع المسلمين، وقد كانت مجلّة 15 – 21المعبّر عن مواقفهم، وعلى تعدّد الأقلام فيها وتنوّع الأركان فإنّ أبرز المنشئين فيها كان احميدة النّيفر مؤسّسها وصلاح الدين الجورشي ثمّ بدرجة أقلّ محمد القوماني[3] وهم يطرحون مشروعا وضع النّيفر خطوطه الكبرى في افتتاحية العدد الأول من المجلّة المذكورة : «إنّ أبرز أهداف هذه المجلّة هي مواصلة تجديد فهمنا للإنسان وتصوّراته وتساهم في تقديم البدائل من أجل المسلمين المقهورين والمستضعفين. وهكذا نتمكّن من رفض واقع التّخلف الذي نعاني منه ونحقّق قدرنا بدفع الواقع نحو الأفضل، إنّه ما لم يصبح تراثنا في قراءته الجديدة متفاعلا مع قضايا العصر وحركيّته فإنّ كلّ برامج التّنمية ومشروعات النّهوض سوف تبقى معدومة الجدوى وإن لم تعمّق التأخّر بنسبة أكبر». وهو في هذا المشروع لا يسقط الغرب من المعادلة بل يعتبره خلافا

---

[1] الجورشي صلاح الدّين. لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي م مذكور ص15

[2] كريشان زياد، خصائص الفهم التّقدمي للإسلام، مجلة 15 – 21 العدد الأول ص.13

[3] مجلّة 15 – 21 شهرية ثقافية جامعة، ظهر العدد الأوّل منها في نوفمير 1982 والعدد الأخير (22) سنة 1991.

للإسلامويين الأصوليين ذا جانبين «جانب ذاتي رجعي» و«جانب إنساني تقدّمي» ويدعو إلى «ضرورة إدراك طبيعته ونموّه والتيارات التي تصطرع فيه ونتعامل مع ما فيها من إيجابي وتقدّمي» ثمّ إنّ التّجديد ليس عملا فرديا إنّه «مشروع» أو «مدرسة» كاملة، أوّل مواصفاتها وعيها بأنّ الحقيقة ليست ملكا لفرد واحد أو مجموعة معيّنة، بل العمل على أساس أنّ الحقيقة تنبع من حوار متواصل يبحث عن الأفضل «إنّ التّجديد في تصوّرنا يقوم على مدرسة إسلامية في قيمها، عقلانية في منهجها، تؤمن بأنّ الأفضل ملك للعاملين المتفاعلين أمّا الذين يعتبرون الحقائق جاهزة وواضحة لديهم وحدهم وأنّه ليست هناك أوضاع أحسن يجب البحث عنها نضالا ومعاناة، أمّا أولئك فإنّ إساءتهم لأنفسهم ولما يزعمون الدّفاع عنه كبيرة جدّا» وردّه على حلفاء أو إخوان الأمس شديد الوضوح، ولعلّ صورة الخلاف وأسبابه تكتمل في ما يشير إليه صلاح الدين الجورشي، وما بدأ يحدث داخل الحركة الإسلاموية في السبعينات «إنّ بداية الجدل تمحورت في مسائل كانت أساسيّة في تلك المرحلة منها : هل مجتمعنا جاهلي حقّا؟ هل منهج الحركة واحد وموحى به كما زعم المرحوم سيّد قطب أم متغيّر ويتأثّر بالمكان والمناخ والتّركيبة؟ هل الفكر الإسلامي في أزمة؟ هل نحن جماعة من المسلمين أم جماعة المسلمين؟ التّساؤلات الأولى عن فشل الحركات الاسلامية خاصّة بالمشرق العربي، البيعة ومفهومها والحقيقة ونسبتها والديمقراطيّة وشرعيتها والغرب وتعدّد الحضارات إلخ. تلك كانت بداية التّحول في الخطاب السّائد[1] . ويربط الجورشي بين هذه التصوّرات وما كان يحدث في السّاحة القطرية (أحداث جانفي1978) أو السّاحة العربية والاسلامية (ثورة إيران خصوصا) فهي محدّدات جوهرية لفهم تطوّر الخطاب وطبيعة الانشقاق في صلب الحركة واللجوء إلى منبر مختلف عن السّائد للتّعبير عن وجهات نظر بديلة تعير الرؤية والمنهج مكانة خاصّة ولا يعتبر الحركة الإسلاموية مجرّد تنظيم أو تيّار موحّد[2].

---

[1] الجورشي صلاح الدين، أخطاء شائعة عن مصطلح وتيار، مذكور، مجلة 15 / 21 العدد 7 ص38

[2] للتّوسع في طبيعة فكر الإسلاميين التقدميين ومنهجهم راجع :من أجل تصحيح الوعي بالذات، فصلة ألّفها عبد العزيز التميمي وصلاح الدين الجورشي وكمال بن يونس(سنة1985) وكذلك:

ولئن كان هدف الاسلاموية تغيير الواقع وفق شروط معيّنة ومن وجهة نظر خاصّة فإنّ ذات الهدف رام «الإسلاميون التّقدميون» تحقيقه لكنّهم ألحوا بالخصوص على الحاجة العضوية إلى نظريّة توجّهه «وتعمل باستمرار على تحويل الواقع المتحرّك إلى صورة ذهنية تساعد على فهمه والسيطرة على آلياته والتّحكم النّسبي في حركته الدّاخلية والجدلية»[1] ويظلّ الهدف الأسمى للإسلاميين التّقدميين : «إقامة خطاب مستقبلي ينبني على أرضية دينية أي الارتقاء بقراءة الإسلام إلى مستوى الإيديولوجيا المناهضة للجمود والاستغلال والتّعسف في ضوء مكتسبات العصر بعيدا عن المسحة التمجيدية للماضي وتقديس السّلف» [2] وفي سياق آخر وضّح احميدة النّيفر «التوجه الاسلامي التّقدمي لا يعمل من أجل غاية حزبيّة ضيّقة لكنّه يعتبر أنّ الإسلام قادر على أن يساهم في تحصين حياة سياسية واجتماعية قائمة على التّفاعل والتّعدد بما يمكن أن يقدّمه من فكر معاصر ومستنير... وهو يرفض كلّ عمل من أجل الاستحواذ على الحياة السّياسية باسم الاسلام لاعتقاده أنّ الدولة الدّينية لا أصل لها في الاسلام ولا يمكن أن تؤدّي إلاّ إلى دمار تونس وتمزّقها»[3].

إنّ البحث عن «أنجح الطّرق وأفضلها لتغيير الواقع وتحقيق النّهضة[4] فرض على الإسلاميين التّقدميين» ضبط مواصفات لخطابهم من أهمّها أنّهم يعتبرون الاسلام إمكانيّة للتّحقق ويأخذون «بعين الاعتبار الواقع والمرحلة التّاريخية التي يتنزّل فيها لتجيب على إشكالات كلّ عصر بما يدفعه نحو الأفضل» وفي هذا السّياق يكون «اجتهادهم في إطار استيعاب لحظة الوعي الإسلامي الآنية في علاقتها ببقيّة اللحظات السّابقة في تاريخنا الإسلامي الوطني والقطري وفي علاقتها بلحظة الوعي العالمي».

الجورشي صلاح الدين والقوماني محمد والتّميمي عبد العزيز، المقدّمات النظرية للإسلاميين التقدّميين لماذا الاسلام، كيف نفهمه ؟(1989)

[1] المقدّمات النظرية للاسلاميين التقدميين ص.28

[2] ن م ص.30

[3] النيفر احميدة، رسالة مفترحة إلى رئيس الجمهورية، مجلّة15 – 21 العدد 15 ص.3

[4] المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين مذكور ص.38

وهم يؤمنون بالإختلاف ويرفضون «اعتبار الاسلام قوالب جاهزة» لذلك يفرّقون «بين الإسلام والفكر الإسلامي والاختلاف في فهم الاسلام استجابة منطقيّة لطبيعة الوحي»، وبما أنّهم يطرحون «مشروعا تغييريا» فإنّ الأولوية عندهم للمسألة الثقافية باعتبارها «حجر الزّاوية في تحديث العقل العربي المسلم قصد تأهيله لمواجهة معضلات النّهضة والتّنمية والتّحرر الوطني» وهم «ينشدون تجديدا عميقا وفعليّا للفكر الإسلامي ويرون أنّ ذلك لن يتحقّق إلاّ في ظلّ فكر مستنير يرفض الوصاية والتّقليد ويتّخذ العقل أداة للتّجديد والتّقدم والتّحرر» والرّهان على تجديد الفكر الإسلامي وتحديثه يمرّ عبر إعادة النّظر في التعامل مع التّراث، والتّراث يشغل مساحة هامّة في أطروحة اليسار الإسلامي عموما والاسلاميين التّقدميين خصوصا «فمن خلاله يكشفون عن المعوقات الفكرية والنّفسية في وجدان جماهير الأمّة وبتجديده ينشدون إعادة بناء العلوم القديمة حتّى تتحوّل الأحكام والعقائد إلى بواعث على السّلوك الإيجابي بما يحقّق مطالب الأمّة» فتفسير نصوص الوحي مثلا يحتاج إلى «تكامل عدّة علوم وخبرات» ويلحّون على «الفهم المقاصدي الذي يتناول النّصوص في سياقها التّاريخي وظروف تنزيلها من أجل ربطها بخصوصيات مرحلتها ورؤيتها بصفة متكاملة من أجل اكتشاف مؤشراتها العامّة التي تمثّل مقاصد الوحي فالنّصوص لا تفهم في فراغ بل من خلال واقع اجتماعي وتاريخي محدّد». [1]

ولم يسلم مشروع الإسلاميين التّقدميين من نقد داخل السّاحة الثقافية التّونسية في بداية الثمانينات وقد اتجه إلى المبادئ الأساسية التي يقوم عليها مشروعهم وعلى اعتبار أنّه نقد «فكريّ منهجيّ» يروم القيام «بعمليّة بناء لرؤية، أكثر منـــــه بحثا عن الأخطاء أو حرصا على الانتصار (...) فالحقّ واحد والرأي مشترك» [2] ولئن كان النّقد موجّها إلى اليسار الإسلامي مطلقا فإنّ نصيبا منه وجه إلى الإسلاميين التّقدميين، ولعلّ أبرز المطاعن تتلخّص في أنّ طرحهم يظلّ نظريّا ولم يتمكن من «القضاء على سلبيات

---

[1] ن م ص 50-52.

[2] الميلي محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي مرجع مذكور ص.57

الحركة الإسلامية المعاصرة في مجالات الفكر والثقافة والعمل (...) بل ساهم في إيجاد سلبيات جديدة وإن كان قد ساهم «في دفع الفكر الإسلامي إلى الإسراع بطرح القضايا الحساسة ومناقشتها وهي قضايا تتّصل بالفكر والحركة إلى جانب دفعه الإسلاميين إلى تقييم بعض أفكارهم ومواقفهم» أمّا أبرز سلبيات مشروعهم ومنهجه فتتلخّص في اعتمادهم أساليب «التّلفيق والمغالطة إلى جانب الانهزام أمام الآخر وتطبيع العلاقات مع الخصوم في مقابل تفجير التناقضات داخل المسلمين».[1]

لقد كان هذا الضّرب من النّقد خاصّة، دون الحديث عن تهجّمات بعض الأقلام الإسلاموية من خارج تونس ونعتها الإسلاميين التّقدميين بالكفر أو بالعمالة للغرب[2] حافزا للردّ ومدخلا إلى عمليّة نقد ذاتي وهو ما دفع النّسق الجدالي في السّاحة الثقافية إلى أقصاه، فلم يعد التّقابل بين العلمانيين وخصومهم هو المحور ولا الصّراع بين المسلمين والشيوعية هو مدار النّظر وإنّما أصبح الجدل داخل المنظومة الفكرية الإسلامية بالذّات حول قراءة الإسلام وأنماط توظيفه ووسائل تحقيق ذلك في الواقع والتّوسل إليه بالعلم، فنقد الميلي للتّقدميين لم يكن في نظرهم علميّا لأنّه لم يطّلع «على كلّ الدّراسات التي نشرت في المجلات والصّحف سواء بتونس أو ببقيّة الأقطار العربية وكذلك على كتابات الدكتور حسن حنفي»[3] بل إنّ تناول الظاهرة معزولة عن سياق تطوّرها وظروف نشأتها هو ضرب من «التّشويه» لأنّ ظهور اليسار الإسلامي داخل الحركة كان أمرا «طبيعيا» بل «حتميّا» في نظر أصحابها أمّا من حيث المنهج فإنّ الرد على النّقد توجّه إلى ادعاء النّاقد اعتماد منهج التركيب والتّحليل لقراءة الظاهرة ولكنه لم يتجاوز في نظرهم مجرّد «فتاوى واستعراض لمواقف مختصرة دون تناولها

---

[1] ن م ص 135 – 136.

[2] راجع مثلا، وهل يحسبون أنهم يحسنون صنعا؟ مجلة المجتمع الكويتية عدد 634 بتاريخ 23 أوت 1983ولخصته مجلّة 15 / 21 العدد6 ، نوفمبر1983

[3] هيكل حتيرة، قراءة في كتاب «ظاهرة اليسار الإسلامي» 15 – 21 العدد 7 السنة2، 1984 ص 30 - 35 وكذلك، زياد كريشان، آراء حول كتاب ظاهرة اليسار الإسلامي، 15 – 21 العدد 7 السنة الثانية 1984، ص 58 –61

بالدّرس ودون بيان الخلفيّة التي كانت وراء الوصول إليها ودون ربطها بالواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي كان وراء إفرازها».

أمّا صلاح الدين الجورشي [1] فيردّ على «خصوم الظّاهرة» بأنّهم ينشغلون بالمصطلح بدل تعمّق جذور نشأة الظاهرة والقضيّة عنده «ليست قضيّة مصطلحات وإنّما هي أساسا مفاهيم ومناهج» فالعبرة ليست في التّسمية باليسار الإسلامي أو التّقدم الإسلامي فالأهم «ضرورة تصحيح الفكر الإسلامي المعاصر» باعتبار «الدّين عامل وقاية وتثوير وتوحيد واستمرار، فهو ماضي الشعوب وسند حاضرها وأرضية مستقبلها» كما أنّ النصّ القرآني في نظره «معطى أساسي لكلّ إسلامي تقدّمي، لكن ما العمل إن تعارض النصّ والعقل ؟ ومن جملة التّصورات العامّة التي قصد بها التّوضيح والرد على الخصوم أنّ الدين «قيم ورموز وعظمته تتمثّل في قابلية هذه الرّموز والمعاني على التشكل (كذا) في رؤى وأحاسيس وأهداف تهزّ الإنسان والوجود» بل إنّ «جانبا هامّا من مشاكلنا يعود إلى فوضى القيم والأخلاق، هذا ما نعتقده. أمّا أن نعتبر أنّ كلّ مشاكلنا أخلاق فتلك أخلاقوية لا نوافق عليها».

وإذ انقسم جهد الإسلاميين التّقدميين إلى محاولة تصحيح التّفكير الإسلاموي وإبراز الفروق بينهم وبين حركة «الاتجاه الإسلامي» من ناحية ومحاولة التّأسيس لمبادئ نظرية من ناحية أخرى فإن ردود الفعل ضدّهم وما جوبهوا به من نقد داخليا وخارجيا جعلهم يميلون إلى التّبرير والتّعليل وبعض التّواضع «فهناك من ينتظر مواقف وهناك من يبحث عن دراسات في قضايا شتّى ولكن مع الاعتراف بقلّة الإطار وضخامة التّحديات فإنّنا مضطرّون أن نأخذ بعين الاعتبار تردّد السّاحة الإسلامية وبطء تحولاتها فهي المعنية بجانب كبير ممّا يكتب في هذه المجلّة أو غيرها. وهي نظرا لملابسات تاريخيّة وفكرية تجعلها قابلة للتسليم بأخطاء تحول دونها والآفاق التي تريد أن تتّجه إليها وتتعلّق بها خاصّة وأنّ هناك من يحرص على نسف الظّاهرة وهي

---

[1] الجورشي صلاح الدين، أخطاء شائعة عن مصطلح وتيّار مجلّة 15 / 21 العدد 7 السنة 2، 1984 ص 37-40

مازالت تبحث عن ذاتها وتنحت قواعدها وأسسها. والتيّار عموما ليس همّه بناء نظريّة في الهواء أو وراء المكاتب، وإنّما مبرّر وجوده أن تتحوّل الأفكار الجديدة أدوات للعمل واختيارات لحركات التّحرر»[1].

ويبدي احميدة النّيفر[2] لاحقا مدى وعي الإسلاميين التّقدميين بتحدّيات الواقع وعلاقة الإسلامويين عموما بالعمل السّياسي وهو مصدر التّوجس وينتهي إلى أنّ «الواقع الموضوعي في تونس اليوم يؤكّد أنّ تكوين حزب جماهيري واسع أصبح أمرا متعذّرا» دون أن يعني ذلك تخلّي الإسلامويين عن العمل السّياسي في نظره بل يعتبر خلافا للإسلامويين عموما أنّ الديمقراطية هي «طوق النجاة» في حين أنّها بدعة أو كفر أو من عمل الشيطان عند الإسلامويين «ويبقى التساؤل الأهمّ والمتعلّق بفهم الإسلاميين للديمقراطية في بلد كتونس : هل سينطلق من موقع إيديولوجي ليغيّر بالديمقراطية ميزان القوى في المجتمع التّونسي دون حجاب إيديولوجي ليتّخذ من الديمقراطية سبيلا لتدعيم المجتمع المدني الذي تفاقمت نزعاته وتزعزعت قيمه وتحطّمت روابطه؟» فالمسألة ما عادت في حدود الرد على الخصوم أو تبرير الوجود على السّاحة بقدر ما هي محاولة لاستشراف المستقبل وتحديد الدّور في الخارطة السّياسية والاجتماعية ومن هنا يتّخذ سؤال النّيفر مشروعيته حول هدف حركة الاتجاه الاسلامي، فهل تعتبر نفسها بديلا حكوميا يحتكم على برنامج «يتيح له التّحكم في الفعاليات السياسية والاقتصادية والقانونية أم أن يكون بالأساس أحد الروافد الكبرى للتّيار الذي يريد إحداث تحوّلات جوهريّة تتعلّق بمفهوم السّياسة ودور الدّولة وتوزيع السّلط على الطبقات الاجتماعيّة المختلفة»[3] بل يضبط المجالات الكبرى التي «سترتسم من خلالها الملامح الحقيقية لحركة «الاتجاه الإسلامي» مستقبليّا في تونس والتي ستؤثّر على مسار التّيار الإسلامي كلّه إمّا في الاتّجاه التّقدمي أو المحافظ» وهي حقوق الإنسان والجامعة التّونسية والعلاقات بين الاسلاميين، ولا تخفى مناورة النّيفر خاصّة

---

[1] ن م ص40

[2] احميدة النّيفر، الاسلاميون، مفترق الطريق، 15 / 21 العدد 9 السنة الثانية 1984 ص 5-12.

[3] ن م ص14

في ما يتعلّق بالأطماع السّياسة ونفي أن تكون نيّة الإسلاميين التقدّميين إنشاء حزب سياسي في حين يلمّح في شكل سؤال بريئ في ظاهره إلى نوايا أصحاب الأمس وخصوم اليوم أتباع حركة «الاتجاه الاسلامي».

وبما أنّ السياسي لا ينفصل عن الثقافي في أيّ مشروع فإنّ «الإسلاميين التقدّميين» التفتوا إلى الموضوع في سياق تجاوز الرد على الخصوم إلى ضرب من النّقد الذّاتي واستشراف المستقبل على ضوء التّحولات المتسارعة في تونس وفي العالم، وهكذا نلاحظ نقلة نوعيّة في كتابات التّونسيين ودراساتهم حول الإسلام فما بقي الأمر قاصرا على «القراءات في إفريقية» أو النّظام الاجتماعي في الاسلام، أو فلان حياته وآثاره إلى آخر هذه السلسلة من المواضيع التّقليدية الممثّلة لمدرسة ومرحلة تاريخيّة، فأصبحنا بحكم تطوّر مناهج المعرفة وتعدّد الرّوافد وتحدّيات الواقع نقف على إشكاليات وأطروحات جديرة بالعناية مثل المشروع الثقافي للإسلاميين والحكم عليه باغتراب الخطاب وشكلانية التّحول [1] فنشوء الظاهرة الاسلاموية في تونس رغم عديد العوامل الداخلية والخارجية لم يكن في نظر محمد القوماني إلاّ «امتدادا للتّيار السّلفي بالمشرق وخاصّة في تعبيرته الإخوانية (الإخوان المسلمون) أكثر ممّا كان امتدادا لواقع وتاريخ الفكر والثقافة في تونس» ولم يقدّم التّيار نفسه بصفته «امتدادا لتاريخنا الوطني ضمن تصوّر يرى التّغيير كمجموعة حلقات مترابطة متشابكة ومتفاعلة تخضع لتراكم كمّي وتحوّلات نوعية ولم يبيّن موقعه ممّا شهده تاريخنا الحديث بتونس ولم يربط مشروعه بأيّة حلقة من حلقاته الفكرية والثقافية، لذلك فإنّه مشروع يخلو من الحسّ التّاريخي وقد فرض على أصحابه التردّد باستمرار بين «شكلانية البديل» و«خلفية التّصدى وأرضية الدّفاع» بل يزداد نقده وضوحا عندما يحاول ضبط أهمّ كتابات حركة «الاتجاه الاسلامي» ومدى تمثيلها لمشروع ثقافي إسلامي على امتداد عقد من الزّمن مع تأكيد انشدادهم لخطاب الإخوان المسلمين ومؤلفاتهم «وسطحية فهمهم للبديل الثقافي وهشاشة كوادرهم أو انعدامها» وهو ما يفسّر «ضحالة الإنتاج

---

[1] القوماني محمد، المشروع الثقافي للإسلاميين: اغتراب الخطاب، وشكلانية التّحول مجلة 15 / 21 العدد 12 السنة الثالثة 1985 ص36 –40

الفكري والثقافي الذي أنجزوه «ففي المستوى النظري وإضافة إلى مجلّة المعرفة المنبر الفكري آنذاك، لا نجد في رصيد الإسلاميين طيلة العقد الأوّل عدا بعض الكتيّبات مثل «القضاء والقدر»، «طريقنا إلى الحضارة»، «ما هو الغرب» لراشد الغنوشي وتجربة في الإصلاح لصلاح الدين الجورشي. وهي كتيبات أقرب إلى التّأطير الشعاراتي والإنشائية منها إلى التّنظير والإنتاج الفكري. وفي السّنوات الأخيرة ظهرت كتيبات أخرى وكراسات من نفس النّوع تقريبا مثل «الحركة الإسلامية والتّحديث» لراشد الغنّوشي وأخرى لم تنشر، أو «ظاهرة اليسار الإسلامي» لمحسن الميلي. وأخيرا المحاولتين لصالح كركر حول الاقتصاد الإسلامي اللذين يغلب عليهما التّجميع أكثر من الابداع والتّأليف» ومثل هذا الموقف السّلبي ينسحب على مختلف الأشكال الفنّية التعبيرية من نحت ورسم وهي عندهم حرام وليس لهم إنتاج أدبي (شعر، قصّة) فضلا عن مقاطعتهم لكلّ مؤسسات المجتمع الثقافية ووقوفهم عند دائرة «الحلال والحرام والجائز والممنوع» بل هم مازالوا «يقيمون قطيعة مع الإنتاج الفكري والثقافي الغربي ولا ينخرطون في الإشكاليات التي يطرحها وكأنّهم يعيشون مجتمعا آخر فلا حضور لهم في الدوريات العربية ولا أثر لهم في المحاورات التي نجدها هنا وهناك بين المثقّفين والمفكرين العرب بل حتّى مطالعتها منعدمة وأدنى تعامل أو حوار مع أيّ إنتاج هو تقديمه للتّفنيد والردّ».

ومثل هذا الوضع يتطلّب «تصحيحا للمسار» وهو ما يروّج له «الإسلاميون التّقدّميون» فلا بدّ من «إعادة نظر شاملة وعميقة للمرحلة السّابقة في مضامينها وأساليب عملها» أي مرحلة نشأة حركة «الاتجاه الاسلامي» وإلى حدود الثمانينات لأنّ إعادة النظر «كفيلة بتجنيب المشروع الإسلامي مزالق السّياسوية وترعى خصوصياته وأبعاده الحضارية بإعطاء الأولوية في هذا المشروع وبكلّ وضوح للمسألة الثّقافية من أجل إعادة بناء المخزون النّفسي للجماهير وإعطائها أساسا نظريّا للتّغيير وضرب معوقات الثورة والتّقدم في ماضينا وحاضرنا» دون أن يعني ذلك التّركيز على الثقافة فقط رغم أولويتها ضمن «رؤية شاملة واستراتيجية ترى التّغيير (...) مجموعة حلقات متشابكة ومتكاملة قد تقدّم فيها واحدة عن الأخرى أو يعطى لها أكثر عناية ضمن سلّم

الأولويات» بل إنّ إعطاء الأولوية للثقافي «لن يحلّ الإشكال وحده إذ أنّ الخطاب الثقافي سيظلّ مغتربا وزائفا ما لم يتنزّل وفق طبيعة مرحلته التّاريخية وما يتميّز به خاصّة في مستوى الوعي المعرفي والنّظري». ويدعم الجورشي نفس هذا الاتجاه تقريبا حين يعالج أصول النّضال الثقافي[1] «فالظاهرة الإسلامية تبقى تعبيرة اجتماعية ذات نتوء سياسي فهي نداء يبحث عن صياغات معاصرة لاستئناف حضارة معطلة، حضارة لا تبنيها دولة وإنما تحولها إلى الإمكان ثقافة شعبية جديدة وحركات تعيد الحياة لأوصال الأمّة وصياغة ثورية لذات جذورها في التّاريخ ونظراتها مشدودة للمستقبل»، ومن هنا تبدو مسؤولية المثقّفين جسيمة فالمثقّف مدعوّ إلى أن «يصحح وضعه ويمارس النّقد الذّاتي ويطرح الأسئلة الكبرى والمصيرية ويواجه السّياسي بلغة جديدة ويفجّر ثقافة جديدة في أعماق الشعب مناقضة لثقافة السلطة وثقافة الدول الرأسمالية».

إنّ التحول الجوهري الذي حقّقته قراءة «الإسلاميين التّقدميين» للإسلام والواقع لخّصه الجورشي في «الإيمان بحركية المجتمعات والاعتماد على خصوصيات الواقع المعيش (كذا) لاستنباط حلول في ضوء متطلبات الواقع وسنن التّغيير ومصالح الجماهير وفي حدود القيم العليا وفي المقابل رفض النظرة السّكونية للمجتمع وللإنسان وتوظيف التجارب الماضية (التّراث) لمتطلبات الواقع، لا قمع الواقع وتطويعه حسب قوالب السّلف ورفض التّعالي والانبتات عن النّاس، ورفض مناهج دغمائية ترتكز على مفاهيم ميتافيزيقية وتقفز على حركة الإنسان» فالتّقدميون يطرحون - كما يدّعون - «تصورا جديدا للكون وللعلاقات وللواقع وللإسلام» توقّف بتوقّف صدور مجلّة 21/15 سنة1991 ، ولم نكد نجد لمشروعهم امتدادا في الواقع رغم رهانهم الفكري على تغيير هذا الواقع واختلافهم مع حركة «الاتجاه الاسلامي» في التّعامل معه وكيفية توظيف النصّ الدّيني ضمنه، عدا بعض المقترحات التّي تمّ تجسيمها لاحقا ووردت في الرسالة المفتوحة التي وجّهها احميدة النّيفر إلى رئيس الجمهورية سنة 1988[2] مثل «ضرورة إعادة النّظر في مناهج وبرامج التعليم الديني -

[1] الجورشي صلاح الدين، في أصول النّضال الثقافي، مجلّة 15 / 21 العدد 12 السّنة 1985 ص 41 –44

[2] راجع نصّ الرسالة في مجلة 15 / 21 العدد 15 السنة5 ، 1988 مرجع مذكور.

الابتدائي والثانوي بشكل يجعلها أكثر تسامحا ومعاصرة ويمكنها من إدراك أهميّة الاجتهاد في خصوص المجالات السّياسية والاقتصادية والاجتماعية وإعادة هيكلة الكلية الزّيتونية بشكل يجعل منها معهدا أعلى للعلوم الإسلامية تعمل على تأصيل الإسلام وتجديد فكره». ولعلّ قيمة ما طرحه «الاسلاميّون التّقدميون» ضمن الإسلاموية التونسية أنّهم أحدثوا اتجاها حجاجيّا صريحا في نسق الأفكار كشفوا بواسطته عن مدى قصور الطرح الذي تبنّاه أتباع حركة «الاتجاه الإسلامي» وتخلّفه عن لحظته التّاريخية ومدى خطورته على الواقع وعبّروا عن طرح بديل يقدّم العقل على النّص كلّما تعارضا ويولون التّاريخ قيمة قصوى فيفتح بذلك مجال الاجتهاد لملاءمة الواقع وفق مقاصد النصّ الجوهرية، وفي هذه النقطة بالذّات يلتقون مع دارسي الحضارة الإسلامية في تونس من ذوي التكوين الأكاديمي الحديث، وبقدر انشغالهم بالتعريف بمبادئهم وردودهم على نقد خصومهم أولوا النقد الذاتي من أجل التّجديد والتّقدم عناية خاصّة «إنّ النّقد الذاتي هو الكفيل وحده بتطهير الذّات وكشف السّبيل وربط الصّلة بالوعي والواقع والشعب والتّاريخ» [1] وهم بذلك كانوا أكثر وضوحا بشأن مسألة الهويّة والصّراع حولها من أتباع حركة «الاتجاه الإسلامي»، بل كان نقدهم ممهّدا لصدور دراسة أخرى لا تخلو من أهمية في هذا السّياق برزت في مرحلة تاريخية لاحقة[2].

ومن بين نصوص الإسلاموية اللافتة للنّظر في هذه المرحلة نصّ[3] لعبد المجيد النّجار الذي كانت له مساهمة في مجلّة المعرفة، ولكنّه في هذه الدّراسة يتقيّد بمناهج البحث الأكاديمي ويسعى في ذات الوقت إلى المحافظة على الطّابع الإيماني العقائدي، فيخرج بذلك من نسق الخطاب الحركي خطاب «حركة الاتجاه الاسلامي» كما تأسّست

[1] الجورشي صلاح الدين، أخطاؤنا - بالوعي - أثمن المكاسب، مجلّة 21/15 العدد 12 السنة الثالثة، 1985ص67

[2] النجار عبد المجيد، صراع الهويّة في تونس، ويندرج ضمن السّجال الدّائر حول الهوية في تونس بعد سنة 1987 وتواصل الجدل بشأن الهوية مع علي المزغني في كتابه.Lieux et non lieux de l'identité

[3] النّجار عبد المجيد، خلافة الانسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النصّ والعقل والواقع.

عناصره في مقالات «المعرفة» إلى محاولة في التّنظير لمعنى خلافة الإنسان، بين الوحي والعقل أو الخوض في حدود «الجدلية بين النصّ والعقل والواقع» فلئن كانت قضيّة «العقل والوحي» من القضايا التّقليدية في الفكر الإسلامي إلاّ أنّها شهدت تطوّرات عديدة على امتداد تاريخ الفكر تمثّلت في ارتفاع أصوات «منادية بقومية العقل على الحياة قومية مطلقة، وحسر مجال الوحي إلى ما يقارب الإسقاط»[1] في العالم الإسلامي، ومع اعتبار تأثير «المدّ الثقافي العقلي الغربي» وتداخل السّجلات، فقضيّة «العقل والنصّ» أصبحت تتطلّب بحثا عقديّا ومعرفيّا معمّقا، وقد اختلفت في شأنها المواقف بين «مهزومين إزاء المدّ الحضاري الغربي» و«الحرفيين» المتحمّسين «للفكرة الاسلامية عموما» فيصبح النصّ مهدّدا وكذلك العقل، وفي هذا المستوى من تحديد أعراض الأزمة يستمدّ النّجار شرعية الاهتمام بها ويقدّم وجهة نظره فيها بحثا عن الإصلاح والتّنبيه، فيجسّم بذلك دور المنقذ الهادي من «الزّيغ» متوسّلا بالأسباب المعرفية لإنقاذ العقيدة : «ولقد دعانا الإحساس بجلالة هذا الأمر : أهميّة في ذاته، واستشعارا لفداحة الضّرر الذي يلحقه بالأمّة في حالة الزّيغ، وحرصا على أن لا ينزلق الشباب الإسلامي خاصّة في مزالـــق السّطحية والخفّة، دعانا كلّ ذلك إلى أن نساهم بهذا البحث المتواضع في طرح هذه القضيّة، ولا نعتبر بحثنا هذا أكثر من تنبيه إلى ما نراه ضروريا من نسق عقدي معرفي ينبغي أن تتنزّل فيه قضيّة العقل والنصّ، أمّا النتائج والثّمار فإنّ الطّريق إليها يستلزم من الهمّة والصّبر والتّعاون شيئا كثيرا»[2].

ومن الأسباب التي جعلت قضيّة «الوحي والعقل» غير ناضجة التحليل في سياق الفكر الإسلامي عموما أنّها لم تطرح «في نسق تأصيلي ضمن منظومة عقدية فلسفيّة متكاملة، بل كان طرحا مجزوءا في الغالب، مفتقرا إلى التّأصيل في نطاق دائرة مترابطة الحلقات من القضايا العقدية»[3] ومن هذه القضايا يذكر «قضيّة الوجود الإنساني عموما : مأتى وطبيعة وغاية ومنزلة في الكون ووظيفة معهودة» فالفكر

---

[1] ن م ص6

[2] ن م ص7

[3] ن م ص17

الإسلامي بحاجة إلى «محور تنظيري مستقلّ» يعالج هذه القضيّة ويولي قضيّة الوجود الإنساني ما تستحقّه من تحليل لمدى علاقته الوطيدة بالوحي و العقل، ولهذا فإنّ الدّارس يطرح القضيّة ضمن «نسق عقائدي يتناول بالتّحليل تقدير الإنسان وجوديا من حيث قيمته الذّاتية، ومنزلته في الكون و المهمّة المعهود إليه إنجازها، و الغاية التي يسعى إليها ذلك الإنجاز، فليس الوحي و العقل إلاّ وسيلتين للتّعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط في الفكر و السلوك ليتعامل مع الكون بما يؤدّي إلى غاية وجوده».

ونصّ النّجار يبدو فريدا ضمن نصوص الإسلاموية لتميّزه ببعد أكاديمي وبعد فكري عقدي يعالج العقل و النصّ - وهو يقدّم النصّ على العقل باستمرار وعلاقتهما بمفهوم خلافة الإنسان، وتبدو محاولته التنظيرية مختلفة تماما عن نسق الخطاب الحركي وتوظيفه للإسلام وهو خطاب موسوم بالازدواجية حيث تتخذ الحركة الفكر غطاء، فهل كانت محاولة النّجار تنظيرية فعلا أم هي مجرّد غطاء، إنّها فعلا ظاهرة إشكالية قابلة للتّحليل سواء في مستوى بنية الخطاب أو مضامينه، فمن حيث مولّدات الخطاب نجده خاضعا لنسق سجالي، ينطلق من تخطئة طرف آخر ويفترض امتلاك الحقيقة المطلقة، فإذا هو خطاب مشحون بطابع رسالي موجّه وهو ما يؤكّد ربّما أنّه يطرح نفسه منظرا للحركة الإسلاموية دون أن يتجاوز المواقف الإسلاموية التّقليدية كالشعور بالوصاية على المجتمع وبحاجته إلى منقذ، منبّه، و الحقيقة التي يرَوم في نهاية المطاف بلوغها لا تتناقض مع مقولات حركة «الاتجاه الإسلامي» أو «الإسلاميين التّقدميين» فالهدف من هذا التّنظير وما شابهه إعادة الاعتبار إلى مفهوم «الهويّة الإسلامية الأصولية» في تونس، فلا داعي للخوف أو الحذر أو العداء لأنّ التّخوفات «مبنية في أكثرها على أسباب موهومة تتركّز في الغالب على الاعتقاد بأنّ مجال العقل محدود جدّا في هذه الهويّة، وعلى قياسات تاريخية قديمة وحديثة اعتبرت فيها الهوية الإسلامية سببا في نكسات حضارية، و الحال أنّ مجال العمل العقلي في إطارها مجال مفتوح بالاجتهاد الذي هو مبدأ من مبادئها» ويحمّل الأخطاء بعض من أساؤوا التّصرف، و الهوية في ذاتها بريئة من ذلك بدليل «كفاءتها الحضارية الثابتة على وجه

القطع كلّما تحمّلها النّاس على الوجه الصّحيح، والتّاريخ على ذلك شاهد»[1]. إنّ النّجار يستدعي التّاريخ ويوظف العقل ومنهج الاجتهاد ليفكّ الحصار على فكر الإسلاموية ويفحم معارضيه من أتباع التّيار التّغريبي (اليسار، العلمانية) باعتباره تيّارا دخيلا نشأ في سياق ثقافة مغلوطة، فالتأثر بأوربا ناشئ عن ضعف المجتمعات الإسلاميّة وعند استرجاع هذه المجتمعات لمبادئ هويتها انطلاقا من مفهوم خلافة الانسان بين الوحي والعقل وتحديد منزلته الحقيقية في الوجود فإنّ كلّ النزعات الدّخيلة ستذوب لكن هل ساهم مثل هذا الطرح الاستئصالي لكلّ ما هو حداثي في القضاء على العلمانية واليسار أم كان سببا في دعمهما وتصدّيهما في مجال القوانين والإصلاحات والممارسات لكلّ ما هو إسلاموي حركيّ ؟ ولعلّ ما عجّل بتهافت خطاب الإسلاموية في تونس عـدا الأحداث السّياسية والتحوّلات الناشئة عنها[2] أنّ حركة «الاتجاه الإسلامي» كانت في حرج بين موقعين فهي حركة ناطقة باسم الإسلام وهي في نفس الوقت جزء من مجتمع سياسي، فالتناقض الحقيقي للحركة أنّها تسعى في الظاهر إلى دعم الديمقراطية بعد أن كانت تعتبرها في مرحلة البدايات صنما، من موقع أنّها حزب لكن أطروحتها كانت تشي بأنها دولة لا حزب، فالاسلاموية لا تميّز بين الحزب والدّولة ورغبة أتباع الحركة الفعليّة ليست المشاركة في دولة بصفتهم مكوّنا سياسيّا وإنّما تغيير الدّولة، وهو ما يفسّر تركيز نصوصهم على الهويّة ودرس مختلف مكوّناتها السّياسية والتّربوية والاجتماعية ودفعها نحو التّوجه الاسلاموي على أساس أنّ الهويّة الماثلة منحرفة وتغريبيّة، ومع ذلك فإنّ خصوصيات الطرح عند «الإسلاميين التّقدميين» واعتبارهم الإسلام إمكانية للتّحقق وإيمانهم بنسبيّة المواقف وعدم امتلاك الحقيقة المطلقة يؤكد ثراء مواقف التّونسيين في كتاباتهم ودراساتهم في التّعامل مع الإسلام في العصر الحديث، لكن يبقى مدى تأثير هذا التّنوع وأبعاده في الفكر عموما محل نظر إذ أن التّحولات السياسية المتسارعة كان لها من كلّ ما له علاقة بالفكر الإسلامي الحركي والأكاديمي موقف ضمن استراتيجيتها وهو ما جعله فكرا منقطعا عن واقعه بعد أن كان نابعا منه ومتولّدا

---

[1] النجار عبد المجيد، صراع الهوية في تونس، مرجع مذكور ص126

[2] تغيير السّابع من نوفمبر 1987

من صراعاته، ثمّ إنّ هذه الفئات أخرجت «نفسها من مجتمع أخرجها هو نفسه منه حين أحالها إلى موقع الهامشية. والهامشية هنا - إلى جانب كونها ناتجة عن انفصام اجتماعي -هي أيضا ناتجة عن وعي لم يعد يجد سبيلا إلى أن يقيم بينه وبين واقع الأمور أو هو لم يعد يحاول أن يوجد تعايشا ما بين المعيار الدّيني وبين ما عليه مجتمع النّاس. وهو منذ البداية يجد نفسه في صدام مع الدّولة، لأنّ هذه تغلغلت اليوم في المجتمع أكثر من أيّ وقت مضى، وذلك باتّساع نطاق ما هو عمومي على حساب الحياة العائلية والجماعية والشخصية»[1].

[1] أومليل علي : موقفان من الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر ضمن ملتقى واقع الاسلام وتحدّيات العصر ص 205 –234

خاتمة الباب الأول

كان هدفنا في الباب الأوّل من هذا البحث النّظر في مدوّنة الدّارسين الإسلاميين التقليديين والرّسميين تمييزا لهم عن الدّارسين الحداثيين المتخرّجين من جامعات أجنبيّة خاصّة لما بين الصّنفين من اختلافات وفوارق تعود إلى نوعيّة الدّراسة التي تلقوها وطبيعة الثقافة التي تشبّعوا بها فضلا عن اختلاف المجالات التي درسوها والمواضيع التي دققوا فيها النّظر وتنوّع الآليات والوسائل التي مارسوها على القضايا والنّصوص، هذا إلى جانب اختلافهم أيضا عن صنف ثالث من الدّارسين الموسومين «بالتّطرف» أو «الظّلامية» وننعتهم في هذا المستوى بـــ«الاسلاموية» ولهذه الطائفة من الكتّاب عوامل مشتركة نسبيّا مع الدّارسين التّقليديين وعوامل اختلاف كبرى عنهم. واعتمادنا صفة التقليديين لا تحمل حكما استهجانيا أو أي وجه من وجوه الازدراء، بل إنّ طبيعة المواضيع التي انكبّ على بحثها أصحاب هذه الدّراسات وأسلوب معالجتها هو الذي حكم عليهم بمثل هذا النعت خصوصا وأنهم ينتمون إلى مدرسة واحدة ويتفقون في التعبير عن خصائصها التّقليدية، المحافظة. أمّا المقصود بالرّسميين فهم رجال السّياسة الذين كانت لهم كتابات في المواضيع المتعلّقة بالإسلام وأساليب توظيفه لفائدة السّياسة ولا يكاد يختلف عنهم في الهدف الممثلون الرّسميون للإسلام بحكم الوظيفة الإدارية كالمفتين.

لقد عالجنا في الباب الأوّل دراسات الكتّاب والباحثين المنتمين إلى المؤسّسة الزيتونية في ما بين 1956 و 1987 وهي مرحلة الحكم البورقيبي التي كثيرا ما وسمت بأنّها من أحلك الفترات على الإسلام والمسلمين في تاريخ تونس الحديث. غير أنّ الرّجوع إلى النّصوص كشف أنّ رهان دولة الاستقلال على الحداثة وسعيها إلى تحقيق التنمية بواسطة العقل والاجتهاد لم يستهدف الدّين بقدر ما استهدف التّصور التّقليدي الرجعي للدّين وكان سعي السّياسة حثيثا للقضاء على الدور التّقليدي للعلماء وما يتبعه من امتيازات خاصّة وذلك بالسّيطرة على المجتمع وتحجيم دور الفقهاء فيه من خلال

فصل الزّيتونة عن التّعليم وإدماج التّعليم الزّيتوني ضمن التعليم العام التّابع لوزارة العلوم والمعارف وإصلاح النظام القضائي يحلّ الأحباس وإعادة تنظيم العائلة التّونسية بواسطة مجلّة الأحوال الشّخصية. لقد سعت دولة الاستقلال إلى الإحاطة بالمواطن سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فباتت هي المسؤولة عن توجيهه حتّى في مجال الدّين تقترح عليه اتجاها عامّا في فهم الدّين يقوم على اجتناب التّعلق بالأعراض والتّمسك بالجوهر، وفهم الأبعاد القصوى للدين ومقاصده الهادفة، دون الوقوف عند القشور» والشكليات وفي هذا السّياق كان الحديث متواترا عن «الاجتهاد» وإعمال للعقل، ولم يكتف التّوجه الجديد للدّولة بعد الاستقلال بالحسم في قضايا الدّين ومن يمثّله من رموز بما تقدّم ذكره من إصلاحات بل تجاوز ذلك إلى محاولة تأويل بعض أركان الإسلام الخمسة كإباحة إفطار رمضان بدعوى الجهاد الإقتصادي لتحقيق الخروج من التّخلف وباعتبار أنّ الصّوم وما يرافقه من تواكل وتهاون بالانتاج يعرقل مسيرة «القضاء على التّخلف» فلا يجوز الإلتزام به، وقد استصدرت الدّولة في ذلك فتوى للشيخ محمد المهيري الإمام والداعية بمدينة صفاقس الذي أفتى بإباحة الإفطار لكسب المعركة الإقتصادية في حين عارض سائر العلماء هذه الفتوى معارضة صامتة[1]. ولئن لاحت بوادر معارضة دينيّة للمبادرات السّياسية ذات العلاقة بالدّين في بداية الاستقلال استقطبتها جريدة الاستقلال وأنشأت حوارا جداليا معارضا فإنّ السّيادة كانت في نهاية الأمر لرجل السّياسة ولقراراته الجريئة في حينها فأختار أغلب العلماء الانضواء تحت راية السّياسي وخدمة المفاهيم السّياسية الكاسحة بالاجتهادما استطاعوا في التوفيق بينها وبين مقولات الدّين، فظهر نمط من الخطاب المعاضدو همّه الموازنة بين الإسلام والاختيارات السياسية الحديثة في حين لاذ قسم من الدّارسين الاسلاميين بالتّراث يحققون عيونه في ضوء ماله علاقة بتونس أوّلا وبالمغرب العربي ثانيا لإثبات رسوخ قـدم علمـــاء تونس في الأبحاث الدّينية وتأكـيد مبادرات إفريقية في الحقل الإسلامي،

---

[1] للتوسّع في هذا الموضوع انظر : خطاب 5 فيفري1960 ، خطب، المجلّد 10 ص .26 وجريدة الصباح 6و 7فيفري1960 ، وكذلك :

Lahmichi Ibrahim, Islam et contestation au Maghreb p 190.
Debbash, Charles, La République Tunisienne, p. 141.

فضمنوا بذلك للمؤسّسة الزّيتونية تواصل الإشعاع وقد تحوّل أقطابها ثمّ تلاميذهم في إطار الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدّين إلى قيّمين على كلّ ما له علاقة بالنصّ الدّيني فتنوّعت دراساتهم لقضايا النّصّ وما يتبعها من كتابات فقهيّة وتشريعية غلب الوصف وإعادة التّصرف والتّصنيف على جلّها وتداخل فيها النّفس الإيماني الحجاجي بما هو علمي مركّز، ولا نكاد نميّز في هذا الصّنف من الدّراسات والكتابات سوى ما أنجزه محمد الطّاهر ابن عاشور سواء في ضبط مقاصد الشريعة الإسلامية أو في مشروعه لتفسير القرآن فقد ظلّ وفيّا لكلّ شروط المدرسة السّلفية مع التّوصل إلى بعض الاجتهادات التي لم يسبق إليها في رصيد الفكر الإسلامي الحديث عموما، دون اللجوء إلى التوفيق الفجّ أو الحرص على إسقاطات أكره غيره عليها مجاراة لما كانت السّياسة تحرص عليه من تقريب لمقاصد النصّ الدّيني إلى مقولاتها واختياراتها الرّسمية.

وإذا اهتمّت دراسات الإسلاميين التّقليديين بالنّص وما ينشأ عنه من علوم دينية فإنّها لم تنقطع عن الواقع تدرس قضاياه وتبحث عن حلول لما تردّى فيه المجتمع الإسلامي عموما وبتونس خصوصا من مآزق كالتّخلف والركود الحضاري، غير أنّ جلّ دراساتهم في هذا الإطار لم تسلم من التّأثر بما توصّل إليه أقطاب السّلفية في العصر الحديث سواء من جهة تمثّل القضايا وطريقة عرضها أو من جهة الحلول المقترحة، فأقصى ما أجمعوا عليه أنّ الأزمة حاصلة وأن سببها العزوف عن الدّين والتّهاون بالعقيدة ولذلك فإنّ الحل يكمن في الرجوع إلى الإسلام جملة وتفصيلا وهو ما أوقعهم في مأزق الواقع المثالي أي واقع نصّي يستمد حلول الراهن والمستقبل من الماضي السّعيد، وقد قادتهم هذه النّزعة «الإحيائية» إلى إبداء التّبرم بالقوانين الوضعية وبمجتمع المؤسّسات، فأجمعوا صراحة أو ضمنيا على إعادة الاعتبار للتّشريع الإسلامي وتطبيقه في المجتمع، وخاضوا في محاولات توفيقية موؤودة قبل نضجها، لعدم تقديرها لقيمة التّحولات الاجتماعية والتّوازنات الاستراتيجية في العالم. ووقف جلّهم موقفا مزدوجا من الغرب فهو العدوّ الكافر الذي يجب نبذه ومعاداته بسبب ما يروّجه من إيديولوجيات إلحادية كالشيوعية والعلمانية والوجوديّة خاصّة، وهو في

نفس الوقت المثال الأرقى للتقدم والتّطور والنّجاحات العلمية التي يمكن «اقتباسها» أو استخلاص «رحيقها» مع المحافظة على جوهر الإسلام وأخلاقه، هذا وقد استأثرت الأخلاق بعناية كلّ الدّارسين للواقع من التّقليديين وانتهوا إلى أنّ النّجاة في الأخلاق الإسلامية، التي حقّقت في الماضي ازدهار «الأمّة» فكيف تعجز عن تحقيق ذلك في العصر الحديث؟ ولا شك في أنّ هذا التّصور أسير فكرة «لا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها».

ومهما حاول بعض الدّارسين الإسلاميين التّقليد بين وضع معالم عامّة للثقافة الإسلامية المطلوب تطبيقها في المجتمع فإنّهم أبدوا قصورا واضحا في تمثّل العامل الاقتصادي ودوره في الحياة ومدى تأثيره في الانسان ومحيطه ذلك أنّه لم نسجّل على امتداد مرحلة 1956 – 1987 اهتماما بالاقتصاد عند الدّارسين التّونسيين إلاّ في مناسبة واحدة سنة 1976 وفي ندوة بعنوان «النظام الاقتصادي في الاسلام» لم تسمح الظّروف بتدوينها خلافا لندوات أخرى تمّ توثيقها. ومرّة أخرى نلاحظ تنوّع وجهات نظر الدّارسين وتشتّتها بل تناقضها أحيانا رغم خضوعها عموما لما هو سائد في الفكر الإسلامي الحديث من توجّهات كبرى حيث بدا التّأثر بكلّ من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحسن البنّا وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب فضلا عن تراكمات الثقافة الإسلامية التّقليدية وبنفس الدّرجة ولم يتميّز أيضا إلاّ محمّد الطّاهر ابن عاشور بتركيزه في عمق السّلفية وهو يعالج أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام وسعيه مع ذلك إلى الاجتهاد والطّرافة ما استطاع، وقد حاول نقد غيره من العلماء المتقدّمين وتصويب بعض أحكامهم، لكنّ هذه النزعة النّقدية بالذّات لم تتوفّر عند غيره من الدّارسين التّونسيين الذين بالغوا في البكاء على اطلال الماضي السّعيد، وتداخلت عند بعضهم مشاريع إصلاح المجتمع بالخطابة والعواطف الجيّاشة التي لا يلبث أثرها أن يزول بزوال مناسبتها، أو لا يتعدّى حدود الظّرفية السّياسية التي أملتها.

ويبقى موقف الدّارسين التّونسيين التّقليدين والرّسميين من الغرب جديرا بالاهتمام فإذا ما تجاوزنا موقف الرفض والقطيعة ونسبة الإخفاق والتّخلف في المجتمعات الاسلامية إلى الغرب فإنّ نزعة أخرى حاولت محاورة هذا الغرب

المسيحي بشكل فردي وفي كتابات هدفها تصحيح الأحكام الجائرة وتقديم صورة ناصعة عن الاسلام والمسلمين لنفي توجّس الخوف من العالم الإسلامي خاصة بعد نجاح ثورة إيران، أو بشكل رسمي تعاضدت فيه جهود بعض الجامعيين والدّولة لتنظيم سلسلة من الملتقيات للحوار الإسلامي المسيحي، تفاوتت جدّية دراساتها وعلاقة مواضيعها بالمحاور المقترحة وغلب عليها في نهاية الأمر الطّابع السّياسي الدعائي، فآلت إلى الجدل ثمّ الفشل في تغيير طبيعة العلاقة بين طرفي الحوار ممّا كشف عن عقم هذا الأسلوب في التّواصل في ظلّ عالم تهمين عليه المصالح الاقتصادية بالدّرجة الأولى.

وقد كان ضغط الواقع محليّا وإقليميّا سببا في نشأة «حركة الاتجاه الإسلامي» وترويج نصوصها ذات المنزع الإسلاموي المركز بالخصوص على إعادة النّظر في هوية المجتمع التّونسي والدّعوة إلى رفض الهويّة الماثلة على اعتبار أنّها «تغريبية» أو «جاهلية» فهدف الإسلاموية «التّغيير» و«الإنقاذ»، وبهذا ساهمت هذه الكتابات رغم طابعها الدّعوي في طرح وجهة نظر تلتقي في بعض القضايا والرؤى مع الإسلاميين التّقليديين وأحيانا مع الرّسميين أيضا.

غير أنّ ما تقدّم من ملاحظات لا يعدم هذا الفكر التّقليدي والرّسمي بعض الخصوصيات فهو وإن كان تواصلا لبعض جوانب الفكر الإسلامي الكلاسيكي فإنّه أحدث معه قطيعة نسبيّة تمثّلت في نهل أصحابه من مختلف مشارب ثقافة العصر ومحاولة استغلالها في دراستهم الدّينية. ثمّ إنّ لهذا النّوع من الدّراسات التّقليدية وظيفة اجتماعية تحقّق التّوازن لبعض النّاس وتجذّر شعورهم بالإنتماء إلى حضارة ذات جذور ضاربة في القدم ممّا يخفّف عنهم صدمة الشعور بما حولهم من دلالات الحداثة الدّافعة إلى الشكّ وعدم الارتياح أحيانا خاصّة وأنّ هذه الدّراسات هيمنت عليها إبيستمولوجية ذات منزعين تاريخي واجتماعي، فكان توجّه التّونسيين الغالب إلى تاريخ المذهب المالكي بإفريقية والسّعي بتحقيق نصوصه وتدارسها إلى تأصيل ثقافة سنّية مالكية تحقّق امتدادا لما عرفته إفريقية من ازدهار لهذا المذهب، كما كان توجّههم صريحا إلى اصلاح المجتمع وفق شروط خالصة كثيرا ما تصطدم بالواقع في تطوّره

فكانت المساجلات متواترة بين النصّ والواقع، من أجل بلوغ واقع مغاير يحقّق انسجام المسلم مع محيطه، وفي هذا المستوى كثيرا ما وقعت التّضحية بتحدّيات الواقع الصّارخة لفائدة النصّ وأحكامه الثّابتة. ولعلّ موقف محمّد أركون من الفكر الإسلامي الحديث يبدو على ضوء ما تقدّم شديد المبالغة ولا يخلو من شطط إذ أنّه يقول : «لا يزال [الفكر] كما هو تقليديا محافظا لم يساير التّطورات التي حلّت بالمجتمع» ويضيف إنّ «الفقر الفكري والقطيعات الثقافية التي تعرّضت لها المجتمعات العربيّة والإسلامية المعاصرة هي التي تفسّر لنا سبب انعدام أو شبه انعدام المثقّفين النّقديين في العالم العربي والإسلامي» [1] فمجاراة أركون في هذا الحكم العام لا تجوز بالنّظر إلى الفكر التّقليدي المحافظ في تونس وتتأكّد نسبيّة موقفه بعد تفحّص دراسات التّونسيين الحداثيين وكتاباتهم في الإسلام خلال مرحلة 56 – 87 سواء من جهة المضامين والقضايا أو من جهة المناهج والقراءات المعتمدة أو حتّى الطرافة والتفرّد والخصوصيّة وذاك ما سنجتهد في البرهنة عليه في الباب الثّاني من هذا البحث.

---

[1] أركون محمّد الأخلاق والسّياسة، ص.187

الباب الثاني

الإسلام في الدّراسات الحداثيّة

تمهيد

إنّ تاريخ الفكر لا يمكنه الانفصال عن التّاريخ الاجتماعي، ولئن مثّل المثقّف التّقليدي في تونس مرحلة خاصّة في تعامله مع الإسلام بحثا وتدريسا وتفاعلا مع الواقع فإنّ تطوّر المجتمع وخضوعه لتحوّلات جذرية أفرز مثقّفا مختلفا عن المثقّف الزّيتوني، تلقّى جزءا من معارفه بجامعات الغرب، اكتسب بواسطتها مناهج عمل جديدة واستوعب مفاهيم مستحدثة كوّنت عنده جهازا معرفيّا مغايرا لما وقفت عنده معارف التّقليديين وثقافتهم، وقد شهد الواقع التّونسي في ما بين 1956 و 1987تحوّلات وتوجّهات سياسية واقتصادية انعكست على الفكر والمجتمع ودفعت النّخبة المثقّفة إلى أخذ مثل هذه التّحولات بعين الاعتبار وإيلائها ما تستحقّ من نظر علمي، فكانت المراجعات وإعادة القراءة للفكر وللواقع على ضوء مكتسبات معرفية حديثة وبتوظيف الوسائل العلمية، وفي هذا السّياق تنزّلت عناية الأكاديميين بالإسلام، فما من اختصاص إلاّ وتناول الإسلام من زاويته حسب منهج يهدف إلى النظر في النصّ الدّيني وتعمّق قراءته وفهمه وفق خطّ زماني يصل الماضي بالحاضر، بل يبحث عن أسباب أزمات الحاضر وجذورها في التّاريخ مستشرفا المستقبل، متعاليا على البعد القداسي للنصّ بتسليط العقل وقوانينه عليه؛ أمّا الخطّ المكاني لهذه الدّراسات فإنّ خطابها يتوجّه إلى العرب أوّلا وإلى الغرب ثانيا، ومن هنا كان تنوّع لغة الخطاب وأولويات القضايا المطروحة للدّرس والنّقد.

لقد كان الإسلام حاضرا ضمن كلّ فروع العلوم الإنسانية تقريبا بما يؤكّد أنّ حظّه من الدّراسات الأكاديمية في النصف الثاني من القرن العشرين في تونس لم يكن هيّنا أو مهمّشا، فخلافا لما قد يظنّه البعض من أنّ الاسلام ودراساته قد شهدت ركودا وظلّت مقتصرة على جهود المثقّف الزّيتوني المحتشمة فإنّ الجامعة التّونسية بمختلف اختصاصاتها انكبّت على دراسته في مستوى المفاهيم والظّواهر، وأنشأت خطابا مغايرا للسّائد سواء في تونس أو على مستوى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ولعلّ النظر في فصول الباب الثّاني من هذه الدّراسة يؤكّد ما نذهب إليه ولذلك سعينا

إلى تقصّي حضور الإسلام وكيف درسه الأكاديميون من ناحية المضمون والمنهج في كلّ من المباحث التّاريخية والقانونية والفلسفية ودراسات علم الاجتماع والدّراسات الحضارية ومدى دلالة ذلك على استيعاب الدّارس التّونسي للمفاهيم وقدرته على النقد والاستنباط والتجاوز، فندرك قيمة الفكر الاسلامي في هذه المرحلة وتنوّع قضاياه وغزارة ما طرحه من إشكاليات وما توخّاه من مناهج حديثة.

الفصــــل الأوّل

الإســــلام فـــي الدّراســات التّاريـخـيــة

تميّز الدّراسات النقدية في مبحث التاريخ بين نوعين من الكتابة التّاريخية : التّاريخ بآعتباره رواية تقليدية من ناحية وتاريخ القضايا حيث تفقد الرواية التّاريخية معناها من ناحية أخرى، لكن كلاّ من الكتابتين بحاجة إلى بعد نقدي يتبنّاه المؤرّخ[1]. ولم تعد الحاجة ملحّة إلى متابعة الأحداث الإنسانية واعتبارها مادّة تاريخية، كما كان يفعل القدامى عندما ينشغلون بالشخصيات الخاصّة، بل على العكس من ذلك صار الانتباه موجّها إلى كلّ ما هو عادي، فالمطلوب إذن الاستيحاء من المشاكل الحالية لاستنباط أسئلة تطرح على الماضي، ممّا يجعل الخطاب التّاريخي المحتمل في كلّ مرحلة نسبيّا، ومهما تعدّدت المدارس التّاريخيّة[2] فإنّ بعض الخصوصيات تظلّ عالقة بتاريخ مرحلة ما، فلا تسلم دراسة تاريخية من التأثّر بنوعيّة تكوين المؤرخ ثقافيا واقتناعه ببعض المبادئ التي يسعى إلى تأكيدها أو دفاعه عن عقيدة أو إيديولوجيا يتبنّاها ويجتهد لإثبات جدواها، وسواء تعلّق الأمر بتاريخ الأديان أو بتاريخ المؤسّسات أو بتاريخ العقليات والأفكار أو بالتاريخ الاجتماعي أو الاقتصادي فإنّ منهج المؤرخ في التّعامل مع مادّته هو الذي يميّزه عن سائر الدّارسين لنفس المضمون.

فالنّاظر في دراسات التّونسيين التّاريخية في علاقتها بالإسلام في مـــا بين 1956و 1987يهتدي إلى غزارة في المضامين وتنوّع في القضايا، خضعت لكلّ شروط البحث التّاريخي فاهتم أصحابها بحدث ما كالفتح الإسلامي بإفريقية والأندلس أو ببعض مظاهر الاقتصاد في العصر الوسيط، ومنها ما كان انتسابه إلى التّاريخ يعزى فقط إلى اختصاص صاحبه في هذا الميدان لأنّه يتجاوز الطرح التّاريخي إلى قضايا المجتمع المعاصر في علاقته بالتّراث والدّين، أو يؤسّس لحوار بين المسلمين والمسيحيين، أو

---

[1] -Hildesheimer François, Introduction à l'histoire p. 147

[2] -G. Bourdé et H. Martin, Les Ecoles historiques

يتساءل عن مصير الشخصية العربية الإسلامية في خضمّ الصّراعات والتّحديات العالمية.

وبصرف النّظر عن مضامين هذه الدّراسات مفصّلة، فإنّ خطّين بارزين في الزمان والمكان يتناوبان عليها إذ تلوح العلاقة بين الماضي والحاضر واضحة في مستوى الزّمان وتتعمّق الدّراسات في نوعيّة هذه العلاقة وتتساءل أهي علاقة تواصل أم قطيعة؟ وفي مستوى المكان فإنّ البحث كان متواترا حول علاقة المسلم بالآخر دينيّا وحضاريّا، وهذا الآخر هو المسيحي والغربي تحديدا.

وقد تمّ توظيف أدوات معرفية، ما كان الدّارس التّقليدي يعمد إليها مثل استغلال الانتروبولوجيا أو تاريخ الأفكار السّياسيّة أو الإحصاء والنّسب فضلا عن اعتماد اللغة الفرنسيّة إلى جانب العربية لترويج المعرفة، ولإبلاغ «الآخر» وجهة نظر إسلامية أو عربيّة تتراوح بين الموقف العلمي تارة والموقف الوجداني تارة أخرى، مع الوفاء للتّصور التّاريخي المؤسّس خاصّة على نزعة تطوّرية تتابع الأفكار والظّواهر من نشأتها إلى آخر تطوّراتها في العصر الحديث.

ومن أبرز من يمثّل بدراساته التّاريخية في علاقتها بالإسلام ضمن الباحثين الأكاديميين، علمان[1] اختص أحدهما في تاريخ العصر الوسيط واختص الآخر في التاريخ الإسلامي زمن الفتوحات، غير أنّ كلاّ منهما تجاوز الحدود الضيّقة للاختصاص وانشغل بقضايا العصر والمصير والتفت بجديّة إلى «الآخر» يحاوره وينقده، وفي ما عدا هذين الدّارسين، كان اهتمام سائر المؤرخين موزّعا على قضايا عامّة ذات صلة بالإسلام يمكن النّظر إليها من باب الاطلاع فقط لأنّها تجدّد معرفتنا بمظاهر مخصوصة من تاريخ المجتمعات الإسلامية وغالبا ما تحذو حذو دراسات أخرى شبيهة بها[2].

---

[1] محمد الطالبي وهشام جعيط.

[2] راجع على سبيل المثال بعض كتابات منيرة الرمادي شابوطو أو راضي دغفوس.

فــما هي المــضامين التي درسها الطّالبي ثمّ جعيط وما هي أبرز الإشكاليات التي عالجها كلّ منهما على ضوء ثقافته الأكاديمية وبواسطة الأدوات المعرفية المكتسبة لديهما، وهل يمكن الحديث عن مواقف توفيقية أو تنظيرية في علم التّاريخ ؟ خاصّة وأنّ الدّراســات التّاريخية في عــلاقتها بالإســلام لم تقتــصر في تــونس على مجرّد «تحقيق الأصول والتّثبت من الأحداث ورواية الأخبار» - وهـــي مرحلة ضرورية - بل تجاوزتها إلى «التّفكير التاريخي» وهو ما يحتّم مــجابهة المؤرّخ «للحاضــر والتّطــلع إلى المســتقبل، نظرا للارتباط الحياتي بينهما وبين الماضي ولأنّ معرفة الماضي إنّما تتمّ وتفيد بقدرما تسهم في إدراك الحاضر والإعداد للمستقبل»[1].

إنّ المتأمّل في كتابات محمد الطالبي ودراساته التّاريخية الإسلامية يدرك أنّها تتفاوت قيمة من حيث الكمّ وطريقة العرض[2]، فالمقالات والدّراسات هي الغالبة عنده على الكتب، كما أنّ مجال النشر كان متنوّعا، فمن المجلاّت العلمية المختصّة إلى المجلاّت السّيارة والصّحف اليومية وكأنّ غايته التّأثير في أكبر عدد ممكن من القرّاء وتعميم الفائدة لديهم ونشر ثقافة تاريخية عامّة[3]. ولعلّ تنوّع المواضيع ذات العلاقة بالإســلام في ما كتبه يفــرض علينا توخّي منهج انتقائي نعالج ضمنه أبرز القضايا وفق إشكاليات كبرى، خاصّة وأنّ من الدّراسات ما لم يكن تاريخيا صرفا في بعض الأحيان[4]. فالدّارس عالج جملة من الإشكاليات النّاشئة عن الإسلام وما أنتجته من ظواهر وأبعاد في المجتمع وأبدى منها مواقف وآراء، إلى جانب العناية بتاريخ دول أو شخصيّات إسلامية كان لها دورها البارز في تأسيس الحضارة الإسلامية بتونس وقد

---

[1] زريق قسطنطين، نحن والمستقبل.

[2] راجع : بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السّبعين ص 163 – 181.

[3] نلاحظ مثلا أنّ الطالبي نشر في Studia Islamica و Islamochristiana و Jeune Afrique وجريدة الشعب ومجلّة الحرس الوطني وجريدة الرأي إلخ.

[4] أغلب مقالاته في مجلة Islamochristiana وجلّها في الحوار الاسلامي - المسيحي.

أدرك الطالبي العلاقة العضوية بين الإسلام وتاريخ تونس «إنّ تاريخ تونس يبدأ في ضوء جديد : إنّه نور الإسلام»[1].

أ - من العصر الوسيط إلى الحوار الإسلامي المسيحي :

تلوح نزعة إعادة قراءة التّاريخ الإسلامي ونبذ ما فيه من مسلّمات بارزة في عديد الدّراسات وذلك باعتماد وسائل جديدة لفحص النصّ التّاريخيّ واستثماره وفق معطيات علمية تتجاوز تكرار المألوف وتحاول استنباط المقاصد العميقة، ولئن كانت نسبة تحقيق المخطوطات التّاريخية ضئيلة ونسبيّة في المرحلة التي ندرس، فإنّ هدف المحقّق لا يخلو من دلالة على مدى وعيه بإمكانية استغلال التّراث وتوظيفه في الحاضر، إذ يتّخذ موقفا نقديا صريحا من بعض الاتجاهات الفكرية، مثل الاتجاه الذي لا يدرك غير الظّاهر من الأشياء ويتوقّف عند حدود المظاهر الشكلية في الإسلام، فيعتبر كلّ تطوّر التفاتا إلى الماضي واستلهاما منه، وأصحاب هذا التّيار فهموا الرجوع إلى «طهارة الحياة الأولى أسذج فهم، أرادوه رجوعا لا إلى القيم الرّوحية الخالدة التي تجعل كلّ أمّة تحافظ على الأمانة التي تكوّن روحها وميزتها، بل إلى طريقة لفّ العمامة حول الدّماغ والاستياك...»[2] «ولقد قضى مثل هذا التّيار على الدّين لاقتصاره على الشكليات، وانخراطه في تتبّع توافه الأمور دون النّجاح في رأي الدّارس في إيقاف الحياة عن التّطور، رغم ما وفّره من مظاهر الاستقرار والركود والسّلبية، فالعبرة بما هو جوهري في الدّين، لا بدقائق الأمور وتفاصيلها، كما أنّ المقاصد والغايات هي التي تدوم وتتفاعل مع التّطور. ولئن عبّر هذا المؤرخ بالذّات عن نقده للطرطوشي ت 520 أو 525 هـ والفقهاء الذين آمنوا بأنّ التّطور لا يمكن أن يكون إلاّ بالرّجوع إلى الوراء، إلى «العصور الذهبية» منذ سنة 1959 فإنّ هذا الموقف النّقدي سيظلّ ثابتا في سائر كتاباته، بل سيكون من أبرز أسسها، وضمن هذا التّوجه يمكن فهم موقفه من البدعة

---

[1] وهو تأليف جماعي .Histoire de la Tunisie : Le moyen-âge. p.5

[2] الطالبي محمد، محقّق كتاب الحوادث والبدع لأبي بكر الوليد الطرطوشي، ص11 .

والبدع[1] عموما. فتحقيق «الحوادث والبدع» جعله يراجع المفهوم وحضوره في المجتمع الإسلامي من خلال دراسة[2] أشار في مقدّمتها إلى عناية ڤولدزيهر بذات الموضوع، دون أن يمنعه ذلك من مزيد التّعمق فيه، وقد توخّى فيها منهاجا تاريخيا ينطلق من النّصّ الدّيني ليتابع تطوّر المفهوم في التّاريخ، فيتجاوز الموقف التقليدي التقديسي للحديث النّبوي، المتعلّق بالموضوع ويفحصه بكثير من التّدقيق الموحي بالشكّ، خاصّة وأن بعضه موضوع صراحة، فالبدعة أخذت في النّشوء باعتبارها فكرة قبل ظهور المذاهب الفقهيّة، وكلّ جديد طارئ بحكم التّحولات في المجتمع وامتزاجه بعناصر أجنبيّة كان يعتبر بدعة، والأحاديث كانت غاية المحدّث فيها إقناع المتقبّل بمضمون ما، أكثر من أنّها تعلمنا بحقائق ثابتة تتعلّق بالرّسول في حين أنّ أصدق الحديث عنده هو كتاب اللّه وأفضل توجّه هو توجّه محمّد، ويبدي بهذا الموقف بعدا إيمانيا تكشّف مبكّرا في دراساته وسيتضاعف لاحقا ليدرك مشارف التّصوف. ومن مبرّرات وضع الحديث عند الطّالبي أنه وسيلة للتّصدي لكلّ ما هو تجديد باعتباره بدعة، فضلا عن الدّعوة إلى الطّاعة والامتثال مثل قولهم «اتّبع ولا تبتدع» وهو قريب في نظره إلى الشّعارات منه إلى حديث نبويّ، ويستطرد المؤرخ استطرادا تاريخيا يحلّل فيه بعمق مفهوم السّنة وتقديسها عند العرب، فالإسلام هدّد سنّة الجاهليين، وبعد استقراره أصبحت كلّ نزعة جديدة عليه بدعة تهدّد سنّته بل أصبح كلّ تمرّد وكلّ ثورة وكلّ رفض تحت طائلة البدعة، فإذا البدعة والسّنة وجهان في النّهاية لأمر واحد، أحدهما إيجابي وثانيهما سلبي، وإذا كانت البدعة تنبّه إلى ما يجب آجتنابه فإنّ السّنة تدعو إلى ما يجب اتباعه.

وقد عرف تاريخ المسلمين جبهة توارثت التّصدي للبدع عن طريق التّأليف ولعبت دور المحافظة على السّنة والتّشدد في ذلك، وفي هذا السّياق يفسّر الطالبي الأسباب الموضوعية للمحن ومظاهر العنف كمحنة الحنابلة أو مطاردة سحنون لأهل البدع وابعادهم عن جامع القيروان، فالمؤرّخ يجتهد ويبحث عن مبرّرات للحدث. وقد

---

[1] راجع فصل : بدعة ضمن : EI2, TI p. 1234-1235 R. Robson

[2] Les Bida', dans Studia Islamica, Paris, Larose, Fasc XII, 1960, p. 47-77

استقرّ الرأي على أنّ البدعة هي كلّ ما لا تشمله السّنة بوضوح ولم يخضع لتقنينها وشروطها حتّى في أدّق التّفاصيل أو أبسط مظاهر السّلوك ويؤكّد في موقف نقديّ صريح أنّ نزعة رجال الحديث كانت وراء هذا الانضباط والتّضييق، وقد تجذّرت ودامت في أعماق الشخصية الإسلامية ويحيل على مواقف الطّرطوشي وبعضها لا يخلو من طرافة تقرّبه من النّادرة مثل اعتبار ابتداء الأكل باللّحم وختمه بالغلال بدعة منافية للسّنة، وحـــتىّ الونشريسي في القرن التّاسع حشر الكراسي وكلّ أثاث البيت ضمن البدعة، إلى جانب اعتبار الوهابية القهوة والتّبغ والمطبعة والسّكاكين والشوكة بدعا!

وتدرّج الدّارس في نسق تطوّري من صدر الاسلام إلى القرن التّاسع عشر، وانكبابه على نصوص التّراث من خلال مفهوم البدعة يؤكّد نزوعه إلى دراسة تاريخ تطوّر المجتمع الإسلامي من خلال بعض المفاهيم المنتشرة فيه والدّالة فعلا على وجود تقابل بين النّص والتّاريخ، فما أسّس له رجال الحديث وما دوّنوه من شروط مثالية للمجتمع لم يصمد في وجه التّطور والتّحولات الكبرى الطارئة على هذا المجتمع في مرحلة تاريخية لاحقة، وقد أدرك الدّارس أنّ النّزعة المحافظة لو كتب لها الانتصار لقضت على الحضارة الإسلامية التي يحلّل المؤرخ جوهرها وسرّ بقائها، فالنّزوع التطوري فيها ومواكبتها لكلّ تيارات التّجديد والتّفاعل معها بطريقة أو بأخرى، وانفتاحها المستمرّ على مختلف الأفكار هو أبرز ضمانات استمرارها. ولعلّ الطالبي يجيب من يتّهم الحضارة الإسلامية بالمحافظة والانغلاق مطلقا عندما يقرّر أنّ النّزعة المحافظة هي جزء فقط من الحضارة الإسلامية ولا تمثّل كامل الحضارة : «في لعبة القوى التي تعتمل في العالم الإسلامي لم تكن نزعة المحافظة إلاّ إحدى مكوّناته الصّارمة بكلّ تأكيد»[1] دون أن تكون هي المميّز له. هذا دون أن يخفي حضورها في تاريخ هذه الحضارة من خلال الصّراع بين المعتزلة وأهل الحديث مثلا أو اللجوء إلى التّمييز بين البدعة السّيئة والبدعة الحسنة، مثل إقرار عمر صلاة التّراويح واعتبارها من البدع الحسنة... ورغم رفض عديد الفقهاء لما عرف بالبدعة الحسنة فإنّ ضغط

---

[1] ن م ص58 .

الظروف والاستثناءات جعلت المؤرخ يجنح إلى التّفسير العلمي الموضوعي للحديث، فخضوع بعض السّنيين للبدعة الحسنة والاعتراف بها رغم تشدّدهم، كما هو شأن الونشريسي عندما اعتبر تزويق محراب أبي مدين بتلمسان من قبيل البدعة الحسنة - كان لإرضاء رجل السّياسة.

ولا يستثني المؤرخ في عملية استثماره للتّراث الفقهاء فيذكر أنّ ما عوّض البدعة الحسنة في الفقه هو الاستحسان عند الحنفية والاستصلاح عند المالكية، بل يستعرض حلول الفقهاء لموضوع البدع انطلاقا من الشافعي إلى العزّ بن عبد السّلام الذي لم يخرج في الأصل عن تقليد الشافعي. لكن موقف الشاطبي يستوقف الدّارس مطوّلا فيحلّله ويبرز مدى تقبّل الفقهاء له، واحتفال المؤرخ بالشاطبي بالذات يبرّر كلفه هو الآخر بفكرة مقاصد الشريعة الإسلامية في جلّ أعماله، كما أن دراسة البدع كشفت عن جوانب ثقافة المؤرخ التّاريخيّة المركّزة، ذات الرّوافد المعرفية والأدوات المتعدّدة، ولعلّه من الطرافة بمكان اعتبار الدّارس في نهاية الأمر مفهوم البدعة في حدّ ذاته بدعة لأنّه يخالف معنى الكفر أو الإلحاد أو الفسق، ولا وجود لأيّ أساس أو مرجعيّة ثابتة له في الوحي[1]. ولذلك فإنّه من العسير تحديد مفهوم البدعة لاتّساع المجال الذي تشمله وتعقّده بل يمكن تحديدها بحسب الموقف الفكري للسّلطة المدينة لأنّها عندما تدين باسم البدعة تريد تبرير أنّ ما وقع اتّهامه كان بسبب طبيعته التجديدية المخالفة أو المعارضة لهذه السّلطة، وهذا ما يجعل المؤرّخ يسلّم بأنّ البدعة هي مجرّد تسجيل الانحراف عن خطّ السّنة، سنّة القدامى بالأساس تحت وطأة الأفكار والنّظم الجديدة أو المفارقة لما هو إسلامي.

وضمن هذا الاتجاه في استغلال التّراث والدّعوة إلى ضرورة توظيفه وإعادة قراءته اهتمّ دارس التّاريخ بكتب الفتوى[2] وقيمتها في دراسة التاريخ

---

[1] ن م ص74

[2] -Intérêt des œuvres juridiques traitant de la guerre pour l'histoire des armées médiévales Ifriquiennes d'après le Kitab al-Nawadir d'ibn Abi Zayd

ضمن دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، ص105 .

والحضارة، فهي شاملة لمادّة غزيرة تسعف المؤرخ بمعرفة المجتمع وظروفه، ولذلك فإنّ استقراء التّراث يلبّي غايات علمية، وقد فتح هذا الدّارس لغيره من الباحثين مسلكا في دراسة تاريخ المجتمع الإسلامي وبعض مظاهر الحياة اليومية فيه من خلال الفتاوى[1].

إنّ مراجعة التّراث والإحاطة بدقائقه خاصّة تفرض على الدّارس النّظر في تاريخ الأفكار والمذاهب في منطقة بالذات وفي حيّز تاريخي مضبوط، فالقرن الثّالث مثلا بإفريقية والقيروان لفت انتباه بعض المؤرخين التّونسيين لما تميّزت به اللحظة التّاريخية من غليان فكري ونشاط مذهبي، وهذا التّوجه العام إلى تأسيس تاريخ الأفكار بتونس تحمّل عبأه الدّارسون الاسلاميون التّقليديون في حدود اختصاصهم ووفق مناهجهم، فكان دور المؤرخ الأكاديمي مكمّلا ومضيفا بحكم توخّيه منهجا مغايرا وطرحا مختلفا، فلا يقف المؤرخ عند حدود الوصف بل يتعمّق في التّحليل الموضوعي دون أن يصبح طرفا في الموضوع يجادل أو يساند، ففي ما يتعلّق بالاعتزال تندرج الدّراسة ضمن مشروع أشمل يتناول الخلافات المذهبية بالقيروان في القرن الثالث الهجري، وهي خلافات لم تقتصر على الاعتزال فقط، ويصبح التّساؤل مشروعا عن وجود مدرسة كلامية بالقيروان أم لا، وهو ما يفضي إلى تجاوز الإطار الضيّق للاعتزال إلى ما هو أشمل، أيّ التّفكير في إنشاء علم كلام إسلامي[2]. ولا يخلو هذا المقترح من أهميّة نظرا إلى غزارة مادّة هذا العلم وتوفّرها، دون أن تحظى بدراسة علميّة دقيقة، تبوّبها تاريخيا وتحلّل أبعادها في إطار شمولي يتجاوز نسبيّا الدّراسات الفرعية العديدة، وهو مجهود يتجاوز في تقديرنا طاقة الفرد ويتطلّب عمل فرق مختصّة، وفي هذا الإطار تفتقر المكتبة الإسلامية إلى معجم الأديان التي عرفتها تونس مثلا.

---

[1] غراب سعد، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية :مثال نوازل البرزلي، حوليات الجامعة التّونسية العدد 16 سنة 1978 ص64 –102 .

[2] Talbi. M, Du nouveau sur l'I'TIZAL en Ifriqiya au III / IXs dans Etudes Arabes et Islamiques. I. Histoire et civilisation, L'Asiatique 1975 vol 4. p. 201-207.

ومـــن مظاهر الخلافات الدّينية التي اعـــــتنى بها المؤلّف بالقيروان مفهوم الإرجاء[1] فحلّل نشأته ضمن تاريخ الأفكار وضبط أسبابه وأبعاده وظروف ظهوره في القرن الثالث الهجري بالذّات. فلئن نشأ الإرجاء في البداية من رحم الفتنة فإنّه كان يحمل رسالة المصالحة الاجتماعية والمحافظة على الأخلاق، ومساندة النّظام الأموي له واضحة في رأي الدّارس، ومع ذلك فليس للنّاظر في تاريخ الإرجاء أن يضخّم البعد السّياسي له، لأنّه نظرية تتبنّى كلّ النّظم دون استثناء ودون اتّخاذ مواقف من شرعية هذه النّظم.

وإذا ما استثنينا بعض الدّراسات الجزئية الخاصّة بدراسة تاريخ فكرة أو مذهب فإنّ اهتمام المؤرّخ التّونسي بالإسلام يندرج غالبا ضمن إشكالية أعمّ تدور حول علاقة الماضي بالحاضر «الماضي العظيم الذي يحفز حاضرا قلقا مستميتا في القتال كي يضع أسس المستقبل» على حدّ عبارة جاك بارك كما ينقلها الطالبي... «إنّ الماضي هو الذي يجنّبنا ذوبان الشّخصية، وهو الذي يمدّنا اليوم حسب عبارة عبد الوهاب بوحديبة ببعض مبرّرات الوجود».[2] فموقف المؤرّخ من الماضي يختلف إذن عن موقف الإسلامي التّقليدي الذي يسعى ما استطاع إلى إحياء هذا الماضي وبعثه من جديد، فالمؤرّخ بحكم تكوينه يستلهم من ذات الموضوع ما به يقدر على مواجهة «الحاضر القلق» هادفا إلى وضع «أسس المستقبل»، وفي هذا السّياق نبرّر وعي المؤرّخ بأنّ قضيّة التّشريع من أهمّ مشاكل اليوم والغد[3] وللتاريخ فيها دور أساسي، فلا بدّ في نظره من اعتماد «التّحليل التّاريخي لأبعاد القضيّة» حتّى نتوفّق إلى ما يجنّبنا «تمزّق الرجل التقليدي» بين ما يعتقده من جهة وما يمارسه في سيرته اليومية من جهة أخرى وما يخضع له من أحكام من جهة ثالثة «فيكون كالمصاب بالفصام». [4] إنّ وعي

---

[1] AL-IRGA : De la théologie du salut à Kairouan au III/IX° in Akten des VII kongress für Arabistik und Islamwissenenschaft. Göttingen 15 bis 22 August 1974, Ed-1 Göttingen. Vandenhoeck et Ruprecht 1976 p. 348-363

[2] الطالبي محمد، دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، مرجع مذكور.

[3] دراسة ضمن المرجع السّابق : التاريخ ومشاكل اليوم والغد، ص 38 –42

[4] ن. م ص38

المؤرخ بالتّقابل بين النصّ والواقع دفعه إلى اقتراح حلّ لا يخرج عن دائرة اختصاصه، وهو على علاقة بالدّعوة إلى إعادة النّظر في كامل التّراث ومراجعته لاستنباط صلة موضوعيّة بين الماضي والحاضر «فلو وجّهنا البحوث التّاريخية نحو تاريخ التّشريع واتّصاله بالأوضاع الإجتماعية ثمّ انعزاله عنها تدريجيّا، وأحسنّا التّحليل في هذا الميدان، لاهتدينا إلى الفهم الصّحيح وعبّدنا الطريق إلى الحلّ، الحلّ الذي يرتق الفتق الذي مزّق نفس المسلم، ويصلح ذات البين بين معتقده وعصره. لأنّه يستحيل أن يتقدّم بعيدا بساق في القرون الوسطى وأخرى في القرن الخامس عشر أو العشرين. إنّ النّقص التّاريخي عاق حركة الاجتهاد، وحرمها من قاعدة ثابتة وقويّة للانطلاق»[1]. فمن شروط البحث التّاريخي اعتبار اللحظة التّاريخية في علاقتها بالنّص وهذا يعود بنا مجدّدا إلى مقاصد النصّ، كما أنّ المؤرخ يلحّ على فعل التّاريخ وحركته في النّص عند النّظر إلى الفقه والتّشريع، فيتجاوز بذلك النظرة التّقديسية لهذه المباحث عند التّقليديين، بل لا يتردّد في نقد مفهوم «السلف الصالح» واعتباره عائقا حال دون التّقدم : «إنّ حركة الإصلاح التي انبعثت فينا كانت تدعو إلى الرّجوع إلى السّلف الصّالح. وهل كان صالحا كلّه؟» وهذا ما ورّط الأجيال في تقليد هذا السّلف و«عوض أن نبتكر ونخلق على الأقلّ كوّنا في أنفسنا عقليّة تبعث على التّقليد أكثر ممّا تبعث على الإبداع والابتكار» [2] وهذا الخطاب النّقدي يستهدف بالدرجة الأولى كلّ أتباع التّقليد واجترار الماضي بكلّ ما فيه.

وقد يتداخل البعد الإيماني والطّرح العلمي في بعض دراسات هذا المؤرخ دون الوقوع تحت طائلة الانفعال التي غالبا ما هيمنت على كتابات الاسلاميين التّقليديين فالمؤرخ يبرّر مثلا اهتمامه بشخصيّة الرّسول في علاقتها ببناء الأمّة ويوجّه كامل البحث إلى مكوّنات هذه الأمّة بالتّأمل «في بعض الدعائم والأركان الأساسية التي أقام عليها آخر المرسلين بناء الأمّة الإسلامية بوحي من اللّه وتوجيهه، متوّجا بذلك المخطّط

---

[1] ن م ص41

[2] ن.م ص46

الإلاهي الذي مهّد له من قبل أنبياء، ومرسلون عديدون»[1] ولئن كان مثل هذا الموضوع بالذات مطروقا في دراسات تقليدية عديدة.[2] فإنّ الإضافة من جانب المؤرخ الأكاديمي تتمثّل عندنا في موضوع ختم النّبوة والاجتهاد في استنباط حكم له، فالرسالة المحمدية «غلقت عهدا وفتحت آخر : غلقت عهد الأمم المتفرّقة المنفصلة بفواصل الحدود الإقليمية أو الجنسيّة وفتحت عهد العالمية، التي تهدف إلى استيعاب كامل أفراد المجموعة البشرية، داخل حرم الأخوّة والمحبّة في اللّه»[3]. وسيتأكّد كلف هذا المؤرخ بالذّات بمفهومي الأخوّة والمحبّة عند محاورته في دراسات أخرى للمسيحيين، والحوار مبحث أساسي من المباحث التي شغلته لفترة طويلة ضمن الإطار الأشمل لعقد صلة للماضي بالحاضر وإحداث علاقة تواصل إنسانية بين المسلم والآخر.

إنّ تحديد مفهوم الأمّة دينيا وباختصار يدعم المنهج الأكاديمي المتوخّى لدى المؤرخ، فانطلاقا من المفهومين اللغوي والاصطلاحي تدرّج إلى التّحليل متّبعا بتواتر منطق التّطور التّاريخي فاستثمر المادّة التّاريخية عند تحليل أركان بناء الأمّة ودعم ذلك بالآيات القرآنية فأحدث تجانسا بين الحدث التّاريخي والبعد التّقديسي بالاستدلال من النّص، بل ربط معاني الآيات وتجاوز موقع المؤرخ الذي من المفروض أن يكون محايدا، إلى المؤمن طرفا في الموضوع «لقد وعدنا الخالق أنّه سيرينا بأكثر وضوح تلك الآيات، حتّى نعلم عن طريق العقل أنّ كتابه هو الحقّ : **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق...**[4] »، وقد يعود ذلك إلى طبيعة الموضوع أو ربّما إلى جمهور المخاطبين فالدّراسة نشرت بمجلّة «الهداية» صوت «الشعائر» أو «الشؤون» الدّينية بتونس. وتكاد هذه الدّراسة تلخص الكثير من مواقف الطّالبي من القضايا الدّينية التي شغلته في دراسات أخرى مثل الحرية الدّينية أو ضرورة التّعايش

---

[1] الطالبي محمد، محمد باني أمّة، مجلّة الهداية السنة 2 العدد 3 أفريل 1975 ص 20 – 26 ونشره أيضا بكتاب دراسات إسلامية مرجع مذكور ص 75-89.

[2] راجع مثلا : أبو الحسن الماوردي، أعلام النبوّة.

[3] مجلة الهداية مرجع مذكور ص20 .

[4] ن. م ص .87 فصلت 41 / 53 .

بين المذاهب والحوار بين الدّيانات، والدّعوة باستمرار إلى الاجتهاد والتّجديد والتّطوير. لكنّ صلة الماضي بالحاضر وحسن توظيفه من أجل المستقبل تظلّ فكرة قارّة ومركزيّة يعيد صياغتها في سياق نقدي ويختم بها دراسته لمحمّد باني أمّة، فبناء الأمّة «بناء مستمرّ» ولذلك «ينبغي أن نتخلّص من تلك العقلية الانهزامية التي جرّت إلينا كلّ ما نعاني من ويلات، عقليّة تجعلنا نأسف على ماض ذهبيّ، ونرهب مستقبلا نتصوّره يسير حتما من فاسد إلى أفسد... فكيف نتابع البناء بعقليّة كهذه؟»[1]

وعلى غرار توقّفه مطوّلا عند مفهوم البدعة، فإنّ هذا المؤرخ يعود بالتّحليل إلى موضوع الأمّة ثانية بعد سنوات فيضيف إنارات جديدة، فلئن اجتهد في تحديد أركان بناء الأمّة في الفترة المحمدية وفتح آفاق البحث معتبرا الأمّة «بناء مستمرّا» في التّاريخ فإنّه نظر إلى الأمّة في سياق آخر ومن زاوية جديدة مع المحافظة على ذات الرّوح الإيمانية ونفس المنهج التّاريخي التّطوري[2]. فإذا هو يؤطّر المسألة في سياقها العام محدّدا مفهوم الأمّة تاريخيا ويصنّف هياكلها في القرون الوسطى وانبناءها على الانغلاق والتّقوقع، وقد كان للأديان في رأيه دور بارز في ذلك، أمّا مفهوم الأمّة في الإسلام فيحلّله باعتبار الإسلام ثقافة وعقيدة، وهو إذ يتوجّه بالخطاب إلى الآخر خاصّة فإنّه ينبّه إلى ما أحاط بمفهوم الأمّة من تأويلات مؤكّدا قيمة الدّلالة اللغوية الحديثة لذات المفهوم وتطوّرها خاصّة عند الاقتران بالمدلول القومي في صيغة «الأمّة العربيّة». ولكن تحديد ماهية الأمّة، ونفي ما لا علاقة له بها يجرّه إلى تعريف الإسلام في حدّ ذاته، فإذا هو دين ودنيا، لذلك يوضّح الأمر لمخاطبين : من ينفي الصّفة الدّنيوية عن الإسلام من ناحية ومن يذهب إلى أنّ الإسلام هو كلّ شيء في الوجود من ناحية ثانية، وعلى هذا الأساس لابدّ من اعتبار البعد النّسبي في هذا السّياق والمؤرّخ لا يتردّد في ابراز دور الإسلام في تحقيق التّوازن الفردي والجماعي، لكنّه يلاحظ أنّ بعض الصّعوبات تطرأ عند التّطبيق فضلا عن سوء الفهم والتّقدير، بل إنّ العزلة والانكفاء

---

[1] ن. م ص89 .

[2] Talbi. M. Une communauté des communautés (Le droit à la différence et les voies de l'harmonie) dans Islamochristiana N° 4, p. 11-25 et “La vie en communauté dans Islamochristiana N° 10, 1984 p. 85-90

على الذات هما ضرب من الانتحار كذلك، إذ يستحيل التّجذيف ضدّ التّيار، ولا بدّ من الانخراط في مسار الحداثة وهو ما لا يتعارض مع الإسلام [1] بحكم شموليّة هذا الدّين وتعدّديته وتنوّعه، ولعلّ أفضل مثال يؤكّد به هذه الأحكام «دستور المدينة»؛ فالمؤرخ لا يكاد يتجاوز جملة من القناعات والمواقف الفكرية التي لا تلبث أن تتردّد في عديد المناسبات على قلمه، فمجرّد التّطرق إلى مفهوم الأمّة ومكانتها بين الأمم يطوّر الخطاب إلى علاقة الإسلام بالعصر وإلى ضرورة التّفتح على الآخر والحوار معه، ضمن آلية وصل الماضي بالحاضر والاندراج في نسق الحداثة دون التّضحية بالإيمان. وبناء على ما تقدّم هل يجوز القول إنّ مؤرخ الفكر الإسلامي في تونس هو أسير مقولات وقوالب مضبوطة لا يفتأ يردّدها بأشكال متنوّعة وبأساليب مختلفة في كلّ المناسبات؟ وتلوح في ثنايا خطابه من حين لآخر فكرة ما لا تخلو من طرافة وتتجاوز المتعارف عليه.

رغم طرافة بعض المباحث وما تتضمّنه من استنتاجات يتعلّق المؤرّخ أحيانا ببديهيات لا تحتاج إلى برهنة، من ذلك أنّ مواجهة الحضارة الكونية تقتضي المحافظة على الأصول والانسجام مع الواقع العلمي في نفس الوقت، وهو لا يكتفي بهذا الطّرح بل يؤكّده بأنّ المحافظة على الهويّة تقتضي الوضوح ومراجعتها والاحترام المتبادل بين مختلف الأديان، بيد أنّ هذه البديهيات لا تورّطه في الغفلة عن وقائع التّاريخ وخاصّة السّلبي منها، إذ تستوقفه مظالم النّظم والحكام للأمّة الإسلامية في تاريخها وهو يشترط في علاقة الدّيني بالسّياسي ضرورة التّمييز بدقّة بين مستوى المثل والمبادئ ومستوى الالتزام والعمل بها. فالإيمان ينتمي إلى مجال المطلق، ولا بد من عدم إقحامه في ماهو نسبيّ فليس للإيمان أن يتّخذ متّكأ لأيّ نظام سياسي مهما كان يساريا أو يمينيّا «فالنظم التي تشخّص مسيرتنا أي تقدّمنا وسقطاتنا تمضي بينما يبقى الإيمان» [2] لكن هذا لا ينفي في رأيه حريّة انخراط المسلم في أيّ اختيار أو اتّجاه سياسي يتبنّاه عن وعي، فالمسألة تعود إلى الاجتهاد الشخصي. ولا سبيل إلى تصوّر نمط الأمّة في العصر

---

[1] للمؤرخ دراسات أخرى في موضوع الإسلام والعصر الحديث نعود إليها في سياقها.

[2] فصل Une communauté des communités مذكور ص18 .

الحديث على النحو الذي كانت عليه من الانغلاق في العصور الوسطى، لذلك يدعو المؤرخ إلى تفتّح الأمم على بعضها بعضا وإلغاء الحواجز من أجل تبادل المواقف والآراء في إطار الاحترام منطلقا من عالمية الإسلام عبر تاريخه. فلكلّ مؤمن أن يعيش عاداته بعمق ويحترم في ذات الوقت الاختلافات مع الآخر، وهكذا يتحوّل المؤرخ بالتدرج إلى داعية على المستوى الأممي للتقريب بين الأمم والشعوب، وسيتأكّد هذا النّزوع بالنّظر إلى محور آخر خصّه بجلّ دراساته ويكاد يتلخّص في علاقة الاسلام بالآخر، المسيحي، الغربي أو بالعصر الحديث ومشاكله عموما، في سياق ربط الماضي والحاضر زمنيّا والدّعوة المستمرّة إلى توسيع آفاق الحوار وتبادل وجهات النّظر رغم اختلاف الديانة والمحافظة على الاحترام والسّعي إلى إنشاء كون جديد تلغى فيه الفوارق والعداوات وتهيمن عليه الأخوّة والمحبّة !إنّ الحوار بين الأديان أصبح اليوم ضرورة ملحّة[1] فالعصر فرض ذلك وهنا يجتهد الدّارس وفق منهجه التّاريخي في استعراض آيات القرآن (النحل 16/ 125 والعنكبوت29 /46) ليبرهن على أنّ الحوار تقليد إيجابي عند المسلمين وينفي عند الخوض في مثل هذه المسائل أن يكون عالما من علماء اللاّهوت : «بل هي أفكار مؤرّخ تخصّص في تاريخ القرون الوسطى فتبيّن إلى أيّ حدّ انقلب الإخلاص إلى اللّه وحبّ الحقيقة بين النّاس كارثة»[2] إنّه مؤرخ مؤمن وملتزم برسالة : «إنّنا لا نستطيع الإنغماس في دفء لا مبالاة لذيذة فنترقب حلول نوع من المعجزة السّحرية، ترجع للإسلام مكانته في صلب التّاريخ بلا عناء ولا تعب ولقد أمرنا اللّه في كتابه العزيز : **﴿وقل اعملوا فسيرَى اللّه عملكُم ورسُولُه والمؤمنون﴾** التوبة 9 /105 .

---

[1] الطالبي محمد، الاسلام والحوار: أفكار حول موضوع يشغل بال العصر، دراسات إسلامية مسيحيّة عدد4 ، 1978 ص 1- 26 والنّص تضمّن أهمّ ما ورد في محاضرة قدّمها الطالبي بالمعهد البابوي للدّراسات العربية بروما بتاريخ 25 نوفمبر 1971 بالفرنسيّة، وهذا النصّ عرّبه الرشيد الغزّي كما طبعته الدّار التّونسية للنشر منذ 1972 بعنوان - Islam et Dialogue وعاد إلى ذات الموضوع في مقال : Chrétiens et musulmans sur la voie du dialogue. Jeune Afrique N° 960, 30 Mai 1979 p. 62-.63

[2] ن. م ص26 .

ولعلّ خصوصيّة الموضوع هي التي دفعته إلى الكشف عن جملة العوائق الحائلة دون الحوار، وهي عوائق ناتجة عن سوء الفهم، أو سوء النّية في اعتبار أنّ الإسلام قد قام مثلا على الدّموية والعنف ممّا يجرّه إلى التّاريخ ليفسّر طبيعة الأحداث ونوعيّة الظّروف في ظلّ دولتي الرّوم والفرس ونشأة الإسلام في تلك اللحظة التّاريخية فلم «يكن أيّ إنسان يعترض على سياسة التّوسع بواسطة العنف فإمّا ظالم أو مظلوم» [1] فضلا عن دلالة الآيات الدّاعية إلى القتال وتعلّقها بظرفها وملابساتها «فهذه الآيات لا تعبّر عن الرّوح العميقة الثابتة في الرّسالة المحمّدية». [2] إنّ المؤرخ إذن لا يزيّف التّاريخ وإنّما ينفي عنه التّهم والتّأويل الموجّه ليقترح تأويلا بديلا يستمدّه من قانون الواقع السّائد وأسلوب التّعامل الطّاغي في لحظة زمنية، لحظة وقوع الحدث إلى جانب الاستناد إلى حجّة نصيّة والاجتهاد في جعل دلالتها خاصّة بالظّرف الذي نزلت فيه، خلافا لآيات أخرى تخترق حيّز الزّمان والمكان. أمّا عوائق الحوار في العصر الحاضر فتتلخّص في اختلاف المتحاورين في «درجة التّقدم في الدّراسات بينهما»، وإذ يبدي دراية جيّدة بما حقّقته المسيحيّة من إنجازات فإنّه ينقد موقف المسلمين : «أمام هذه المجهودات التي لم يسبق لها في تاريخ الكنيسة ماذا فعل الإسلام؟ إنّه يقدّم لنا علم كلام توقّف تطوّره أو كاد منذ القرن الثاني عشر، فقد تدريجيّا صلته بالعالم، ولم تطرأ عليه طوال القرون مشكلية جديدة تجعله يتوتّر وتضطرّه إلى أن يتوغّل أكثر في فهم سرّ الكون وسرّ الإله ولذلك نراه يتّصف بطابع التحجّر ولا نفيد منه إلاّ فائدة تاريخيّة» [3]. إنّ مثل هذا الموقف لا يخلو من جرأة ونقد ذاتي سيتبلور أكثر في رسالة وجّهها الطالبي إلى الأمين العام لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ. [4] لـ«تكوين مدرسة جدّية وعصرية لتخريج أهل الاختصاص في الأديان غير الإسلامية كلّها، وعلى الخصوص كبرى هذه الدّيانات وفي مقدّمتها ديانات أهل الكتاب» بل بأنّ من «أوكد واجبات منظّمة

---

[1] ن. م ص3 .

[2] ن. ص وم.

[3] ن. م ص5

[4] الطالبي محمد، رسالة إلى المؤتمر الإسلامي، جريدة الصّدى 12 ماي 1985 ص26 .

المؤتمر الإسلامي أن تحدث في صلبها مصلحة مهمّتها تنظيم التّبليغ والدّعوة والحوار وكامل العلاقات مع الأديان غير الإسلامية... » فالعصر فرض الحوار فرضا وهو أمر لا مفرّ منه في عصر «ديمقراطية التّعليم» وفي عالم «محت فيه السّمعيات البصريات المسافات» بل إنّ المؤرّخ ينبّه إلى أنّ الإسلام أمام امتحان عسير لا بدّ له من خوضه «وإذا لم ينجح الاسلام في وقتنا الحاضر، وذلك بالتّحاور مع كلّ النّظم الفكرية الأخرى بدون استثناء في تجديد روحانيات أتباعه، وفي الإحاطة بكلّ القيم الملائمة لشهادته، كما كان في الماضي، فإنّه يسعى حثيثا وبدون أيّ شك نحو فشل مهمّته على هذه الأرض»[1]

إنّ إدانة المؤرّخ للفكر الإسلامي الحديث وبعض مؤسّساته لا تقلّ عن إدانته للفقهاء الجامدين - الطّرطوشي مثلا - وهي إدانة صريحة، فمجال الحوار معطّل خلافا لما كان عليه الشّأن في تاريخ هذا الفكر سواء تعلّق الأمر بالسّجال أو الجدل أو الرّدود، لقد فهم العالم الإسلامي الحديث ذلك الضرب من تبادل وجهات النّظر في المجال العقائدي وآل إلى نوع من الانغلاق والجمود وبرغم الإلحاح على أنّ نجاح الحوار مضمون «إذا ما نظّم على الوجه الذي يرضي اللّه والضّمير ويضمن حريّة الرأي والاحترام المتبادل واللياقة، بعيدا عن الإرهاب الفكري والفوضوية معا» [2] فإنّ منظّمة المؤتمر الإسلامي جابهت موقفه بالصّمت ولم تقم بمبادرة في اتّجاه ترسيخ الحدّ الأدنى من أسس الحوار كما اقترحه عليها!

غير أنّ تحديد الصّعوبات والعوائق القائمة في سبيل الحوار لا يمنعه من التّفاؤل بإمكانية وقوعه فيأخذ في ضبط محاوره ووظيفته، لذلك يشترط الحذر في اختيار المواضيع والاتفاق المشترك بعيدا عن القرارات من جانب واحد «وهذه المواضيع من حسن الحظّ متوفّرة، كافية لتغذّي الآن وإلى أمد بعيد البحث والتّأمل، وتمهّد تدريجيّا إلى

---

[1] الإسلام والحوار، ص7 .

[2] الصّدى ص26 .

المزيد من التّقدم والمزيد من الجسارة» [1] وكأنّنا به يسطّر برنامج عمل مشترك من أهمّ أولوياته «تأسيس علم لاهوت الأديان وعلم لاهوت أخلاقي وعلم لاهوت اجتماعي متّصل اتّصالا مباشرا بتحدّيات عصرنا» [2] لكنّه يحذّر من عسر الحوار في بعض المواضيع ولعلّه من قبيل حوار الصمّ كالخوض مثلا في موضوع عيسى بن مريم كما هو في القرآن أو كما يتصوّره المسيحيّون. ومهما كانت الصّعوبات فإنّ وظيفة الحوار «تكون في كلّ الحالات كاملة الإيجابية» لأنّها تحدث في الإنسان حركة وتفتح آفاقه على ديانات أخرى فيتجنّب الانغماس في معتقداته فقط. ويظلّ ربط الماضي بالحاضر ماثلا في مواقف هذا المؤرخ بتواتر ملحوظ، فتفسير النّصوص الدّينية يجب أن ينكر «ثروات الماضي ومكتسباته الإيجابية» بل «يكون في حاجة إلى المغامرة والتّبادل وجوّ من التّوتر حتّى يكون على علم بكلّ ما يجدّ ويكون قادرا على الإجابة على كلّ التّساؤلات التي قد تشغل بال النّاس» وهو في هذا السّياق يلحّ على ضرورة توخّي التّفسير المقاصدي بتجاوز المستوى الحرفي للنصّ أي «بعث تفسير عصري لكلام اللّه يجمع في آن واحد بين الحذر والجرأة ويكون باتّصال مباشر مع ما يشغل البال ويحيّر العقول من أسئلة يطرحها علينا العصر الحديث»[3].

إنّ دعوته إلى التفسير المقاصدي على صلة في صلب الفكر الإسلامي بتونس مع نزعة أحد أهمّ ممثّليه التّقليديين الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور، فلئن التزم الشيخ مواقف المفسرين التقليديين فإنّه مارس البحث باستمرار في المقاصد والأبعاد على نحو ما مارسه الشاطبي بدوره، ويتّفق ابن عاشور والطالبي في إيلاء مقاصد النصّ مكانة خاصّة لكن مع اختلاف وجهات النّظر حيث لا يغادر الشيخ منظومته الفقهية في حين يعتبر الطّالبي بحركة التّاريخ ويوليها في تحليله ما تستحقّه من اهتمام[4] وتأكيدا لنزعة

---

[1] الاسلام والحوار ص18 .

[2] ن م ص19 .

[3] ن م ص23 .

[4] راجع بوثوري نور الدين، مقاصد الشريعة :التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد.

تقريب وجهات النّظر بين أتباع الدّيانات المختلفة، وتطبيقا لما يدعو إليه المؤرخ من ضرورة الحوار بينها بادر من ناحيته بعرض رأي الإسلام في المسيحية، وكأنّه يحيي سنّة الرّد القديمة[1]، لأنّه يوجّه الخطاب إلى المسيحيين من خلال محاور منهجية مركّزة تتناول رؤية المسلم لتاريخ النّجاة والتّعريف بالمسيح النّبي السّابق لمحمّد وأخيرا معالجة قيمة المسيحيّة[2] والمؤرخ على وعي جيّد في هذا السّياق بثقافة الطّرف المخاطب وانتظاراته من مثل هذا الحوار، لذلك نراه حريصا على الدّقة وتنكّب الخوض في التّفاصيل فيكتفي بإبراز الرؤية الأساسيّة عند المسلمين للمسيحية، وجوهرها أنّ الدّين واحد وأنّ الرّسل على اختلافهم ينهلون من ذات الأصل وهي نفس الفكرة التي نبّه إليها المستشرق روجي أرنلـــداز في كـــتابه ثـــلاثة مرسلين من ربّ واحد[3]. ولهذا يحرص الدّارس على تسجيل اعتراف القرآن بسائر الأديان (المائدة5/ 48) وأنّ الخطاب القرآني وجّه إلى الإنسان عموما وإلى محمد خصوصا ويحيل في كلّ مرّة على آيات من القرآن يدعّم بها وجهة نظره، فيدرج ضمن تحليله تعريفا شاملا بأهمّ ركائز الإسلام العقائدية ويصوّر علاقة الإنسان بالخالق باعتبار أنّ هدف الخطاب القرآني التّعريف والإقناع المنطقي، وليس الحجاج والإفحام أو التّهجم أو الإقصاء، بل يفسّر ترابط الرّسالات ببعضها البعض وكيف أنّ الواحدة تمهّد للأخرى حتّى بلوغ خاتم الأنبياء والرّسل وانقطاع الوحي نهائيا. فالدّارس المؤرخ يتحوّل إلى مبشّر بالإسلام وأسسه في سياق تحديد وجهة نظر الإسلام في المسيحية، فإذا حديثه عن الإسلام يكاد يتفوّق على تحليله للمسيحية كما هي في نظر أتباع دينه. ويتوقّع الدّارس ما يمكن أن يعترض به عليه من داخل النصّ القرآني فالآية تقول :**﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾** (آل عمران 85/3) فظاهرها يوحي

---

[1] راجع مثلا الشرفي عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى.

[2] -TALBI, M. : Le christianisme vu par l'Islam, in Initiation à la pratique de la théologie (Introduction), p. 423-443

ونشر أيضا مرتين في مجلّة Comprendre عدد 5 / 84 جوان 1984 ص 13 وعدد 4 / 86 ماي 1986 ص 11.

[3] Arnaldez Roger, Trois Messagers pour un seul Dieu, p. 263

بإلغاء ما سوى الإسلام من الأديان، وأنّه لا نجاة لمن لم يتبّع الإسلام، ويؤكّد أنّها فهمت وما زالت تفهم على هذا النّحو، لكنّه يناقش الأمر بأنّ علم الكلام الإسلامي لم يكن بالمرّة أحاديّ الأساس وإنّما أفسح في تطوّره المجال لتعدّد السبل المؤدّية إلى اللّه في كنف الإخلاص والاستقامة[1].

أمّا بشأن أسبقيّة يسوع على محمّد تاريخيا فإنّه أكّد رفض القرآن تأليه مريم ومساواتها بعيسى فضلا عن كون تقديس عيسى عند المسلمين وكما ورد في القرآن يثبت إنسانية المسيح وينفي عنه التّأليه، بل إنّ فكرة اللّه ثالث ثلاثة هي محض كفر والمقارنة تبيّن الخلاف الجوهريّ بين المسلمين والمسيحيين من حيث التّصور فالإنجيل عند المسلمين هو وحي، ورسوله المسيح بينما يعتقد المسيحيّون أنّ الوحي هو المسيح وأنّ الأناجيل هي مجرّد شهادة له بذلك، ورغم اعتماد المسلمين والمسيحيين نفس الكلمة فإنّهم لا يعنون نفس المدلول.

ويتريّث المؤرخ عند تحليل مفهوم التّحريف الطّارئ على الإنجيل ووجهة النظر المسيحية المعارضة لها ويدعو إلى حوار معمّق بشأنها مشيرا إلى أنّ سيد أحمد خان الهندي (1817-1898) كانت له محاولة في شأنها لم تحظ بمتابعة[2].

إنّ مؤرّخ الفكر الإسلامي لا يتردّد في نقد مواقف بعض المفسّرين القدامى المقيّدين بلحظتهم التّاريخية، ممّا جعل تفسيرهم موجّها وغير مطابق لانفتاح النصّ القرآني ومقاصده، فالقرآن دين عالمي ودعوته تظل قائمة لكلّ البشر ولكلّ المخلصين للسنّة الإنجيلية خاصّة، بدليل الآية 64 من آل عمران فخطاب المؤرّخ للمسيحيين يأخذ طابع الحوار الهادئ، الهادف إلى الإقناع انطلاقا من القرآن واستنادا إلى بعض مواقف علماء الإسلام كالغزالي ت 505 هـ ومحمد عبده ت 1905 م ولكنّه يبدي تحفّظات على محمّد رشيد رضا(1865-1935) لأنّه ضيّق ما ذهب إليه عبده من دلالات، في حين يشيد بموقف محمود أبوريّة (1889- 1970) في كتابه «دين اللّه واحد على ألسنة

---

[1] Le christianisme vu par l'Islam p. 428

[2] Voir Robert Caspar, Traité de théologie musulmane

واحد على ألسنة جميع الرسل»[1] إذ فهم وحدة الأديان في الأصل وإمكانية التعامل بين أتباعها في إطار التسامح والتفاهم.

إنّ التّفاؤل يحدو المؤرّخ، فالحوار في بدايته وعالمنا أصبح ضيّقا بالنّسبة إلى ما نحلم به، فلم نعد كما يقول متشبّثين بمواقعنا لا نحيد عنها، ولن يمكننا اليوم التّفكير بمنطق الكاريكاتور أو الجهل أو الإقصاء، بل من المتوقّع في نطاق الاحترام المتبادل للثّراء الرّوحي لكلّ منّا وفي الإطار الرّاقي للإيمان أن نعكس الموقف فنقول إذا كانت خلافاتنا العقائدية عميقة وغير قابلة للمراجعة فإنّ ائتلافنا في حبّ اللّه وعبادته بواسطة الصّلاة أساسي... وهكذا يقرّ رغم التّفاؤل بوجود خلافات لا يمكن الحسم فيها أو حلّها على الأقلّ في المجال القريب لأنّها تستمد جذورها من التّاريخ ومن اختلافات عقائدية جوهريّة، والأفضل التّوحد في حبّ اللّه وحسن طاعته... ومثل هذه المواقف الإيمانية الصّوفية التي غالبا ما ينتهي إليها وتميّز في أعماله - ذات العلاقة بالإسلام - ضربا من الكتابة العلميّة يداخلها طابع إيماني شديد الحيويّة والتوتّر يختلف عن صنف آخر من الدّراسات الأكاديميّة الصّارمة المتقيّدة بضوابط البحث العلمي وما فيها من حياد وموضوعيّة، كما هو الشأن مثلا في تعامله مع محور التّاريخ السّياسي عموما[2].

ولعلّه من الجائز أن نتساءل في هذا المستوى لمن يكتب المؤرّخ بعض نصوصه؟ فالظّاهر أنّ هاجس محاورة الآخر المسيحي وإقناعه بوجهة نظر الإسلام، بل تعريفه بما يجهله عن هذا الدّين تبرّر إصراره على الخوض في بعض القضايا بالإنطلاق من القرآن، فممّا يدعم هذا الافتراض نشر هذه النّصوص في مجلّات مختصّة بالأديان أو بالحوار بينها، فعند البحث في إيمان إبراهيم والإيمان الإسلامي ينشر نفس النصّ بمجلّة دراسات إسلامية - مسيحية بالفرنسيّة وفي المجلّة الشهريّة «المسيح» بالإيطالية، والدّراسة موجّهة إلى جمهور غربي لا محالة، يلخّص فيها قصّة

---

[1] ط1 ، القاهرة1963 ، ط2، القاهرة 1970 في 174 ص.

[2] راجع مثلا : الدولة الأغلبية(184– 296/ 808 – 909) التّاريخ السّياسي، ترجمة المنجي الصّيادي أو دراسته:

Les structures et les caractéristiques de l'Etat Islamique Traditionnel, CAHIERS de Tunisie Tome XXXVI N° 143-144, 1er et 2ème Trim, 1988

إبراهيم وإيمانه وتوتّر علاقته مع قومه، ومن خلال آيات القرآن أظهر علاقة إبراهيم بالإسلام وقصّة الرؤيا والنّحر مشيرا إلى أنّ الموضوع لا يخلو من دلالات رمزيّة تتصل بثقة المخلوق بالخالق، خاصّة وأنّ العقل البشري عندما يستعصي عليه الفهم يشرد ويثور[1]. ولا يترك الفرصة تمرّ دون تحديد معنى أن تكون مسلما، فأن تكون مسلما عليك أن تتحلّى بإيمان إبراهيم باللّه : إيمان ملزم ومتعقّل وواثق. ويتكرّر اهتمام المؤرخ بإيمان إبراهيم في نصّ آخر[2]. من وجهة نظر مقارنة بين المسيحيّة والإسلام لقصّة إبراهيم وابنه إسماعيل فيستنتج تأثّر المفسّرين كالطّبري بالرواية المسيحيّة للواقعة وإصراره على أنّ الذّبيح هو إسحاق وليس إسماعيل.[3]

ولكن الأهمّ من كلّ ذلك يقع في مستوى أرقى، مستوى دلالة موقف إبراهيم في حدّ ذاته، فضلا عن كلّ الاعتبارات فالمؤرّخ ينبّه إلى غزارة دلالة التّضحية وعجز جميع المفسّرين عن استيعاب أبعادها العاطفية والثقافية. فثقة إبراهيم باللّه، هي ثقة الإنسان المتشبّع بالإيمان، وهي ثقة الإجابة على ثقة اللّه في الانسان[4] وهكذا ندرك مفهوما آخر للتّضحية والإيمان دون خضوع العبودية الذّليل فالمؤرّخ يواصل تقليب مختلف أبعاد التّضحية ودلالاتها الإيمانية معبّرا عن محاولة استنباط في فهم النصّ الدّيني، وهي نزعة ثابتة أيضا في أغلب دراساته الإسلامية. ولئن كان اختصاص هذا المؤرّخ العصر الوسيط كما يقول فإنّ نزوعه إلى محاورة الأديان مبشّرا بجوهر الإسلام دفعه إلى الحوار مع الغرب عموما والعالم الحديث ومسلميه خصوصا، فمن مجرّد مؤرّخ يراجع أحداث الماضي وظواهرها يستقرئها ويسعى إلى نقدها وإعادة تنظيمها يتقمّص دور المبشّر الدّاعية، شديد الوعي بقضايا المجتمع الإسلامي المعاصر، ومن بينها العلاقة بالغرب تحديدا. فإذا به يتجرّد في بعض الدّراسات عن

---

[1] TALBI M. : Foi d'Abraham et foi islamique, Islamochristiana N° 5, 1979, p. 1-5

[2] TALBI M. : La Foi d'Abraham, le sens d'un non-sacrifice, Islamochristiana N° 8, 1982, p. 1-11

[3] حول تأثّر المفسرين بمصادر غير إسلامية راجع على سبيل المثال :الشرفي عبد المجيد :المسيحية في تفسير الطبري، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، السنة السادسة عشر، السنة 1979 العدد58 / 59 وفي موضوع إبراهيم راجع : العبدولي تهامي، النبيّ إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية.

[4] La Foi d'Abraham, le sens d'un non-sacrifice, p. 10

التّعامل مع الموضوع تاريخيا ويكتفي بجملة من الملاحظات والتأمّلات حول العلاقة الجدليّة التي تصل الإسلام بالغرب وتفصله عنه في آن[1] ضمن هذا العالم المحيط بنا «بل الخانق والمفزع لنا إلى درجة نحاول فيها الفرار منه إلى الأمام، حالمين بانتصارات تقنية أو نهرب إلى الوراء باحثين دون جدوى عن عقد صلة بالبساطة البدائيّة»، فلا يخفي وعيه إذن بمختلف الحواجز والعوائق الحائلة دون الحوار بعد أن عرّف بمفهومي الإسلام والغرب كلّ على حدة فالإسلام إسلامان والغرب غربان. فهناك الإسلام الإجتماعي وهو ثقافة وحضارة من جهة والإسلام عقيدة وإيمانا من جهة ثانية. والغرب كذلك فيه غرب العقيدة أو غرب التّصوف الموحي بالتّواضع وأنقى مظاهر الإخلاص، وغرب التكنولوجيا الباردة المسخّرة للاستغلال المكثّف لخيرات الأرض والمحقّقة للفتوحات البارزة. ويرتقي إثر ضبط المفاهيم إلى الغوص في تحليل مواقع التّوتر وانعدام التّفاهم والتّجاوب في المستوى الحضاري وفي المستوى العقائدي، ورصد آثار ذلك وما ينشأ عنه من جدل وتبادل للتّهم، ونظرا إلى وضعيّة التّوتر هذه بات الحوار والدّعوة إليه أكثر من ضروريّ لأنّ التّحديات التي يواجهها الإسلام والغرب واحدة في رأي المؤرّخ.

ومن هذه التّحديات التي يعالجها في نطاق النقد الذاتي تراجع المفهوم السّليم للإسلام فضلا عن تواتر بعض الظواهر السلبية في المجتمع كاعتبار الختان أو تلاوة سورة الفاتحة في القران أو على القبور على أنّها فرض، والإسلام عنده «ليس مجرّد عامل سياسي لتوحيد قوم بل هو شهادة إيمان تعلن بواسطة اللّسان وتضمر في القلب وتعبّر عن موقف التزام شامل لكل الحواس»[2] فالصّيني والمصري واليمني والمغربي والهنديّ والسّويدي توحّدهم الشهادة ومفهوم الأمّة، ومع ذلك فإنّه يقرّر انعدام وجود البلدان ذات المجتمع الإسلامي بالمفهوم القرآني إلاّ في بعض الاستثناءات، كما يلاحظ تداخل التّربيتين الدينية بالمدنيّة في تونس لتأكيد غياب المجتمع الإسلامي المحض وينقد

[1] TALBI M.: Islam et Occident au-delà des affrontements des ambiguités et des complexes Islamochristiana N°7, 1981, p.57-77, voir Lelong Michel, Islam et l'Occident, Albin Michel, Paris 1982

[2] Islam et Occident p. 64

صراحة الاتجاه الذي يبثّ الحيرة عن وعي عندما يكرّس التّداخل بين الإسلام عقيدة والإسلام حضارة ممّا يؤدّي إلى تخدير الضمير الإسلامي وتجريده من جوهره فيتصاعد بذلك عامل التّملص من الإسلام Désislamisation بكلّ هدوء ودون مواجهة تذكر.

إنّ المؤرخ يقدّر شرعية الموقف السّياسي وآلياته وحرصه على استتباب الأمن والوحدة القومية لكنّ اعتماد التّخدير وضبابية الرؤية قصد تهدئة الخواطر واجتناب ردود الفعل العنيفة يؤدّي إلى كبح الانتفاضات المنقذة في نظره، ويلعب في النّهاية دورا ضدّ الإيمان. وتأكيدا لخطورة ظاهرة التّملص من الإسلام عمد إلى وضع المسألة في إطارها حيث إنّ حرص البعض على «التّصدي للإخوان الملتحين» جعله ينفي قيمة الإسلام الحضارية ويقفز على مراحل تاريخية سابقة له ومتجذّرة في تراب الوطن ومن ذلك اعتبار الفتوحات غزوا مسلّحا ودمويا هدفه «احتلال الخطوط التجارية والقضاء على شعب نوميديا الحرّ» [1]. إنّ المؤرخ لا يتردّد في نقد مثل هذا الطرح المتطرّف المواجه في الأصل لتطرّف آخر شغل السّاحة الثقافية بتونس في منتصف السبعينات وعلى امتداد الثمانينات، وكان الإطار مناسبا لظهور مقالات جدالية استقطبتها مجلاّت ذات نزوع يساري أو إسلامي، ودون التّلميح إلى الظرفيّة اعتبر المؤرخ أنّ تجريد الإسلام من العقيدة وتجذير الانتماء الحضاري فقط قياسا على مسلمي روسيا سيؤدّي إلى وجود إسلام بلا إلاه أي إسلام متعصّب بل إسلام مدنيّ يتعامل مع عبادة الشخص ويكون مجرّد وسيلة بيد السّياسة، وهذا الإسلام عكس أهدافه سيقيم الحدود أكثر بين البشر، بدل توحيدهم ونشر المحبّة بينهم والعمل في طاعة الخالق ففي ذلك إلغاء كامل للرسالة القرآنية[2].

لقد تجاوزت الدّراسة نسبيا الهدف الذي انطلقت منه، أي تحليل علاقة الإسلام بالغرب إلى التّعمق في ظاهرة «التّملص من الإسلام» ولعلّه كان من الأوفق اختيار هذه

---

[1] Le livre de Khomeyni: "Pour un gouvernement islamique", dans Le Maghreb, Tunis, 6 mars 1982, N° 46, p. 46-51

[2] Islam et Occident p. 57

الفكرة عنوانا لكامل الدّراسة، إذ خصّص صاحبها فقرة هامّة لاقتراح الحلول الكفيلة بتجاوز ضبابية الرّؤية والوقاية من أخطر طرق «التّملص»، أي التّخدير والتّحريف. فالعلاج المناسب يقتضي إعداد مجتمع واع ومتسامح وتعدّدي، يتعايش فيه المؤمن وغير المؤمن في كنف الوضوح والصّراحة ودون عقد متبادلة وبلا أقنعة في جوّ من الاحترام المتبادل. إنّ حقّ الاختلاف وحقّ عدم الإيمان خاصّة ينبغي احترامه بشدّة وتأكيده فهو من ثوابت حقوق الإنسان وسرّ من أسرار اللّه ولمزيد الإقناع بهذا الرأي يذكّر بعدد من الآيات(يونس 10/ 99 والأنعام 149/6 والشعراء9/26) إنّ الخطر البارز على الإيمان عند المسلمين هو إذن التّملص من الإسلام وكثيرا ما لا يقع تقديره بما يستحقّه من قيمة وإذ يعود إلى الغرب فإنّه يدعو المسلمين والغربيين ولا يقول المسيحيين إلى الحوار وتجاوز ما يثوي من بقايا القرون الوسطى في الضّمائر كالكره المتبادل. ففي الإسلام والغرب عوامل تتحدّى الإنسان وتحدث له نقلة سريعة من الإيمان إلى الإلحاد، والواجب التّعاون من خلال الحوار على إقرار أسس العقيدة والإيمان، فهناك إلحاح على فكرة تجاوز العقد والشعور بالانتصار والتّعالي عند الغرب أو الشّعور بالضّعف والتّراجع عند المسلمين، خاصّة وأنّ المسلمين أمام فرصة تاريخيّة لتحقيق نهضتهم إذ يمرّون في رأيه - في الثّمانينات - ! بأزهى الفترات وللإسلام كلّ العوامل الكفيلة بإقحام المسلمين في نسق العلوم والإبداع، من ذلك ما لديهم من ثروات معدنية ووسائل مالية وأياد وأدمغة، فهم لا يحتاجون إلاّ إلى توحّد سياسي وعزم متنوّر واستراتيجيا منسّقة تراهن على العلم[1] وفي ذات السّياق ينقد تسخير «الألكسو» للطـــاقات والأموال والبحث في ما هو أدبيّ والحال أنّ الأولوية للبحث هي للعلوم أمّا في الجانب السّياسي فنراه ينبّه إلى ضرورة إقرار الدّيمقراطية الحقيقية في ديار المسلمين بعيدا عن الشعارات الجوفاء حتّى تتمكّن الشعوب من تقرير مصيرها بيدها ونحت مستقبلها ؛ كما أنّ للحوار وجها آخر إلى جانب الحوار الحضاري، فعلى المؤمنين من الأديان السّماوية الثلاثة أن يتحاوروا حوارا صريحا

---

[1] ن. م ص74 .

فمختلف المنظمات الغربيّة نشأت لهذا الغرض، لذلك يدعو منظمة المؤتمر الإسلامي إلى إدراج مشروع الحوار ضمن اهتماماتها، فالقارئ المسلم ليست له منظّمات أو مجلّة حوارية مثل مجلّة دراسات إسلامية - مسيحية مثلا.

إنّ هذه الدّراسة التي بشّر عنوانها بمضمون وخاضت في ما هو قريب منه، جذّرت المؤرخ في لحظته التّاريخية، فإذا هو طرف يتوسّط الجدل القائم في السّاحة الثقافية التّونسية بين نزعتين متقابلتين تتجادلان في قضيّة الدّين والمدنيّة، يتّخذ موقف الحكم بين الاتجاهين وينفي الرّجوع إلى التّبسيط والسطحية كما ينقد القفز على التّاريخ وتجريد المجتمع من إيمانه، يعالج ظاهرة التّملص من الإسلام وأبعاده ويؤكّد مدى خطورتها، داعيا في نفس الآن إلى مجتمع تعدّدي مختلف يحتفظ كلّ طرف فيه بحقّه في الإيمان أو رفضه في كنف التّسامح والاحترام المتبادل واعتبار حقّ الاختلاف ركنا من أركان حقوق الإنسان، فالمؤرخ يعالج في خلفيّة هذه الدّراسة مأزق العالم الإسلامي وتخلّفه مقارنة بالغرب ويطرح الحلول الكفيلة بإخراجه منه، ومن أهمّها استغلال كلّ ما لديه من طاقات وثروات للاندماج في الحضارة الكونية دون التّهاون بخصوصيات هويّته ويقصد الإسلام بل الإيمان تحديدا إلى جانب الدّعوة إلى تطبيق الدّيمقراطية والمراهنة على البحث العلمي خلافا لسائر من عالج نفس المشكلة من التقليديين ورأى الحلّ الوحيد في الرجوع إلى القرآن والسّنة والاقتداء بسيرة «السّلف الصّالح» أو من فسّر منهم التّخلف بأنّه عقاب من اللّه أو مؤامرة غربيّة على الإسلام!

إنّ علاقة الإسلام بالعصر[1] تظلّ من أهمّ شواغل الدّارس التّونسي للإسلام وتاريخه وقد التفت إليها المؤرخ تواصلا مع نخبة الفكر الإصلاحي منذ عصر النّهضة، فلئن أصبح التّمدن والتّقدم من المفاهيم المعلومة عند الجميع فإنّ عديد الصّعوبات تواجه الإسلام في علاقته بالعالم المتمدّن سواء في مجال القانون أو العبادة أو التّفكير لذلك كان تحليل كلّ من هذه المستويات ضروريا، فالفقه في رأي الطّالبي ليس ثمرة تأمّل عقلي أو تجربة في الواقع، بل لا مجال إلى إعمال العقل فيه أو الاجتهاد إلاّ بالانطلاق من النّصوص المقدّسة ووظيفة العقل فيه مجرّد التّأويل أو تطبيق حكم

[1] TALBI M. : L'Islam et le monde moderne, Confluent N° Juin-Juillet 1960 p. 398-405

على حالة خاصّة. وتبعا لذلك فإنّ القانون في نظر أغلب الاتجاهات المهيمنة في الإسلام ليس طبيعيّا بل هو إلاهي، ومثل هذا التّصور يقلّص من فرص مواكبة الفقه للواقع المتطوّر، بل أفضى إلى ما يعرف بالحيل، مع أنّ الصّورة المثالية للمجتمع الإسلامي المسيّر بالفقه وضوابطه لم تتحقق في أيّ عصر فالمؤرخ لا يفتأ يعبّر صراحة أو ضمنيا عن الفجوة بين النصّ والواقع وقصور القوانين الفقهيّة عن مجاراة نسق الواقع في تطوّره المطّرد وقد أدرك ذلك من خلال موقعه مؤرخا للأفكار والأحداث، فقد تابع آثار المواجهة مع الغرب وظروف نشأة الفكر الإصلاحي ليبيّن اضطرار الدّول الإسلامية الحديثة إلى الاختيار بين اللائكية مثل تركيا بفصل الدّين عن الدّولة أو محاولة التّوفيق بينهما بوضع دساتير جديدة تراعي الكثير من الأحكام الفقهيّة، ومع ذلك فإنّ إشكالية أن تكون مسلما ومعاصرا في نفس الوقت تظلّ قائمة في الفكر العربي الحديث[1]، فالنظرية التي تجعل المسلم منسجما مع واقعه كليّا ومتفاعلا مع المجتمع الحديث، ومحافظا على إيمانه لم تظهر بعد في رأيه وممّا يزيد حدّة المأساة أنّ نمط العيش الإسلامي التّقليدي انحلّ بتسارع، ولا ندري إلى الآن إن كان نمط آخر يجمع بين الاسلام والانفتاح على العصر قادرا على تعويضه؟ فالتّعقيد في الحياة العصرية يتعارض مع نمط الحياة التّقليدية التي يسهل فيها آداء الصّلوات الخمس، فكيف يمكن لعمّال المصانع نقلا عن «بيار روندو» أو لسائق القطار أن يحافظ على صلواته الخمس في مواعيدها، بل إنّ عبادة الصّوم كما يرى المؤرخ جرفتها المعاصرة ودعي النّاس إلى إبطالها من أجل تحقيق التّنمية، وفي ذلك إشارة ضمنيّة إلى موقف بورقيبة سنة 1960 دون ذكره، لكن عبادة هذه «الآية الجديدة» أي التنمية على حدّ عبارته جرّأت الشباب على الدّين وسارعت بتفريطهم في الواجبات الدينيّة.

ويردّد المؤرخ فكرة مركزيّة ضمن نسق أفكاره خلاصتها أنّ المسلمين لم يستوعبوا جميع التّحولات الاقتصادية والفكرية خلافا لأتباع الدّيانات الأخرى، ولم يستغلّوا لشدّة محافظتهم الفرصة للتّقدم والتّأقلم مع الأوضاع الجديدة، فالاسلام الأرتودكسي والفقه رفضا كلّ حركة وكلّ تحوّل وجمّدا الأوضاع، وقد تعرّضت كلّ

---

[1] راجع محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي.

بوادر التّجديد إلى الإحباط، مثال ذلك المعتزلة أو الغزالي «فالإسلام بحاجة إلى عديد المفكّرين الحقيقيين يكونون في مستوى مسؤلية المهمّة التي تنتظرهم وهي إعادة بناء التّفكير الديني للإسلام».[1] وفي هذا السّياق يشيد بمبادرة محمّد إقبال (1873-1938) التي بقيت معزولة ولم تصادف المساندة المتوقّعة، فالكتابات كثيرة في الفكر الإسلامي الحديث لكنّها تظلّ في رأيه هزيلة ومتهافتة قياسا على كتابات محمّد الغزالي الذي وجد في القرآن تبشيرا باكتشاف الصّاروخ!

وتبدو الصّورة التي يرسمها المؤرخ لعلاقة الإسلام بالعصر قاتمة إذ أصبح الإسلام في عصر الذّرة يقتصر على جملة المقولات الفقهيّة الجامدة وأصبح الشباب يتلقّون تعليما دينيا لا يستجيب لتطلّعاتهم فماذا يفيدهم في درس التربية الدّينية مثلا موضوع البيوع أو الطّلاق وأنواعه؟ بل إنّ مثل هذه القضايا تزيدهم حيرة وقلقا وتدفع بالبعض منهم إلى اعتبار الدّين مجرّد خرافات وأساطير. أمّا المجتمع بأسره فإنّ الدّين يقتصر عند أفراده على مجرّد معتقدات راسخة لها علاقة بالدّين، بل أصبح الإسلام عندهم مجرّد انتماء بطوليّ إلى نفس الأمّة والتّاريخ والحضارة والمصير، وهذا يعني أنّ المجتمع احتفظ فقط بكلّ ما للدّين من صفة اجتماعيّة احتفالية ظاهرية تخفي وراءها بناء مهدّدا بالإنهيار في كلّ لحظة، الأمر الذي يجعل مثل هذا المجتمع مهيّأ لاستغلال أيّ ملحد سواء كان ديماغوجيّا أو متنوّرا، فينقاد النّاس وراء التّعصب والمادّية، ولم تخطئ توقعات الدّارس الصّواب على الأقلّ في ما يخصّ المجتمع التّونسي منذ السّبعينات فكلّ الأسباب كانت مهيّأة لظهور مطالب اجتماعية جديدة عرفت بعض الاتجاهات كيف تستغلّ توجيهها لصالحها، بل إنّ دعوة المؤرخ إلى ضرورة مراجعة التّعليم الدّيني وإعادة النّظر في بنية المجتمع لم تكن مجانبة للحقيقة. إنّ تقرير سلبية الوضع دفعته إلى تقديم مقترحات للعلاج فيكون بذلك متحمّلا لدور المثقّف التّنويري في مجتمعه، الدّاعي إلى معارضة التصوّر الجامد للدّين ولوظيفته الاجتماعية.

---

[1] ن.م ص402.

وبقدر تشاؤمه بواقع المجتمع الإسلامي في مواجهة العصر فإنّه علّل سبب الإخفاق بغياب سلاح فكري متين لدى المسلمين يكون متفتّحا على مكتسبات الثقافة المعاصرة مستغلاً كلّ مناهج التّقصي التي من شأنها أن تثوّر كل يوم وسائل البحث والنّقد عند المسلمين، بعيدا عن المظاهر الضّعيفة، ولتبديد اليأس اعتبر أنّ الموضوعيّة تقتضي الإشارة إلى وجود قوى للتّأقلم مع العصر الحديث وأنّ الكلمة الأخيرة ماز الت لم تقل طالما وقع تقبّل الاجتهادات الوجيهة بكثير من الهدوء والحوار النّزيه، فهناك مقدّمات مبشّرة بنهضة جديدة خاصّة بانتشار التّعليم وتخرّج العديد من المسلمين من الجامعات الأوروبية وتأثّرهم بالإيديولوجيات الحديثة وبالعلوم مع التّشبع بفكرة التّقدم وكلّ ذلك يعارض التّصور الجامد للدّين، فلن يستعيد الإسلام مكانته إذا لم يستعد كلّ أسباب قوّته السّالفة باعتباره دين القلق والحيرة والتساؤل المستمرّ والبحث المتعطّش عن مثل عليا، ولذلك يعتبر المؤرخ الغزالي رمزا لهذا الإسلام، فهو في رأيه مسلم عظيم لأنّه كان من أشدّ القلقين.

وعلى هذا الأساس فإنّ إمكانيّة حسم التّوتر بين المسلمين والعصر الحديث ممكنة ولا تقوم على حلول مبسّطة كالدّعوة إلى الرّجوع إلى الماضي وتقليده أو التّوفيق بين إيجابيات حضارتهم ومكتسبات الحضارة الغربيّة في وجهها المادّي، وإنّما تتلخّص المسألة في نظر المؤرخ في تسلّح المسلمين بجس القلق والحيرة والبحث المستمر من أجل تحقيق المبادئ السّامية والمثل العليا، أي استعادة المسلم المعاصر لجوهر أسلافه المتجذّر في الإيمان والبحث باستمرار عن المنزلة الأفضل.

لكنّ إلحاح السؤال يقود المؤرخ إلى التّساؤل والاستفهام من هو المسلم اليوم[1] ؟ وكيف يمكن تحديد شواغله؟ فهناك إسلام البسطاء المسالمين الذين يجهلون الشك والقلق والمشاكل وهناك إسلام من ما زالوا يعتبرون أنفسهم مسلمين بحكم احتفاظهم في نهاية مسيرة القلق بالودّ المتأصّل فيهم لإيمان موروث من الوسط العائلي ومن هؤلاء المفكّر هشام جعيط إذ يحيل على فقرة من كتابه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» ويعالج الموقف نقديّا بما ذهب إليه فرويد من تبرير هذا الشعور بأنّه من

---

[1] TALBI, M. : Musulman Aujourd'hui, Axes, Décembre 1975 - Janvier 1976, p. 9-19

موروثات الطّفولة، وهل يصمد هذا الصّنف من الإسلام المتبقّي في وجه القلق والتّناقضات إلا ليلجأ إلى الإلحاد التّام، وهل له هدف أمامه غير الأوهام عندما يبلغ النّسق الفرويدي حدّه ؟ لكن ألا يتناقض المؤرخ في هذا المستوى مع ما كان يردّده في عديد دراساته من أنّ الإنسان حرّ في الإيمان أو عدمه، بل من حقّه أن يرتدّ ولا يد لأيّة سلطة عليه في ذلك وأنّ الحرية من أهمّ قواعد حقوق الإنسان ؟

وخلافا لموقفي الجامد والرافض يختار المؤرخ سبيلا وسطا يعبّر من خلاله عن شواغل المحافظين على إيمان حقيقي حيّ، وليس مجرّد ودّ أو «حنين متأصّل» أو وهم مع الوعي كلّ الوعي بتحدّيات العصر الحديث.

إنّ قضايا الماضي كانت تتعلّق بعلم الكلام وخلق القرآن، وقد أصبحت اليوم من قبيل التّاريخ ومن اهتمامات المختصّين ومنذ غزو العالم الإسلامي برز موقفا السّلفية والإصلاحيين فكان الدّفاع عن الإسلام على كلّ الواجهات : الإيمان والتّاريخ والاقتصاد والاجتماع والحضارة والثّقافة ويستثني من كلّ المحاولات مرّة أخرى محمّد إقبال الذي ظلّ في مجال التّفكير تقليديّا رغم أنّه أعاد التّفكير في عديد القضايا ومنحها أبعادا جديدة لفهم الوحي والانفتاح على منهج إنساني يعطي للإنسان ثقة تجعله خليفة للّه على الأرض.

ولعلّ من قضايا المسلم المعاصر البحث في المصالحة بين الإيمان والعقل أو العلم والدّين [1] لذلك يتساءل المؤرخ هل من الضروري المصالحة لا بين الإيمان والعقل بل بين الإيمان والعلم وهل هناك فعلا صراع بينهما حتّى تكون المصالحة... أليس لكلّ من الإيمان والعلم ميدانه الخاصّ ممّا ينفي أيّ صراع بينهما؟ بل نجده يحلّل عدم تعارض العلم مع الإيمان باستفاضة، فالإيمان الحقّ يتبنّاه الضّمير ويكون مستنيرا ومؤسّسا، إذ لا نؤمن من دون عقل أو على الأقلّ ضدّ العقل، ولذلك فلا وجود لصراع بين العقل والإيمان. ومن مشاكل المسلم المعاصر أيضا الانتقال من الإسلام الإصلاحي

---

[1] TALBI M. : Liberté religieuse et transmission de la foi. dans Islamochristiana N° 12, 1986, p. 4-27 et la Liberté religieuse : une perspective musulmane dans Conscience et liberté N° 31, Ier semestre 1986, p. 5-17

في عصر النّهضة إلى إسلام الصّدام والثّورة وذلك بعد ثورة 23 جويلية 1952 وما وقع من إسقاطات لمحاولة إلباس الإسلام رداء الماركسيّة، فالقضايا تحولت من المشروع السّلفي إلى الرهان على ما هو اجتماعي وتعدّدت في هذا السّياق اتجاهات الإسلام ببروز الإخوان المسلمين على السّاحة ثمّ الاتجاه الأكثر حداثة ويتمثّل في الحوار بين سائر الأديان وهو أحد دعاته ثمّ إنّ الاستقلال السّياسي لعديد البلدان لم يخفّض من حدّة التّوتر ولم يحسم مشاكل الهوية الثقافية أو النّمو الاقتصادي بل إنّ هذه المشاكل ازدادت توتّرا وعليه ألم يصبح من الضروري تسجيل أنواع التخلف المتراكم في البلدان الإسلاميّة في كلّ مجالات الحياة العمليّة فضلا عن تقلّبات العالم المعاصر وهي جميعا تضع الشريعة والمسلمين أمام مشاكل حادّة تعتبر من أشدّ الأولويات، قبل التّأمل التّجريدي والانغماس في ما هو لاهوتي؟

مرّة أخرى لم يستطع المؤرّخ أن يقف عند حدود تاريخ الأفكار، بل عالج مشاكل المسلم المعاصر من موقع إيماني ألغى فيه الصّراعات المفتعلة فنقد في ذات الوقت من اتّخذ الإيمان ذكرى تقليدية، ومن اعتبر الإيمان حصنا ضدّ شكل من أشكال التّطور والتّقدم، وظلّ يجترّ قضايا لاهوتيّة نظرية زادت حياة المسلمين تعقيدا، بدل مساعدتهم على بلوغ حلول مناسبة لمشاكلهم. أمّا موضوع الحريّة الدّينية فهو من أهمّ قضايا الدّين في العصر الحديث وهو ما حدا بالمؤرخ إلى النّظر فيه من وجهتي نظر عامّة وخاصّة.

فمن وجهة النّظر العامّة قرن الحريّة الدّينية بتبليغ الإيمان، وخطابه موجّه إلى اتباع الدّيانات الكتابية وجميعهم يواجه بدرجات متفاوتة، وفي بيئات مختلفة نسبيّا أكبر معضلة معاصرة يعتبرها المؤرّخ حجر الزّاوية في حقوق الإنسان، ويعني الحريّة الدّينية وتبليغ الإيمان وانطلاقا من إيمان المسلم، وهو ليس مجرّد اندماج في ثقافة ما، بقدر ما هو التزام كلّي بالشّهادة والتّقيّد بها يعالج موضوعه، فهو حدّد موقعه الإيماني ليتطرّق إلى كلّ ما يحيط بالحريّة الدّينية من حقوق وواجبات ومخاطر مع الإشادة بعظمتها ودورها في تبليغ الإيمان.

فكيف السبيل اليوم إلى ضمان حريّة المعتقد وتجنّب الحروب الدّينية أو الصّراعات الإيديولوجية لأنّ السّلم على علاقة وثيقة داخليا وخارجيا بالحريّة الدّينية،

وحروب الهند أو ايرلندا ذات الطّابع الدّيني دليل على ذلك، ولهذا السّبب يلتفت إلى أسس الحريّة الدّينية عند المؤمنين بل عند المسلمين خاصّة، رغم وجود عديد الانحرافات، وقد تكون الديانة سببا في بعضها أحيانا، ومن هنا يتعمّد تدقيق المفهوم الفعلي للشريعة الإسلامية وطبيعتها المطابقة للفطرة واستجابتها لطموحات الإنسان مع الاعتراف أيضا بحدود هذه الحريّة الإنسانية. وفي هذا السّياق يتنزّل موضوع تبليغ الإيمان وشروطه عند المؤرخ، وهي شروط بيداغوجية وأدبيّة بدرجة أولى.

وعلى هامش موضوع الحريّة لا يترك الفرصة تمرّ دون التّذكير بضرورة الحوار الإسلامي المسيحي، فبعد التّذكير بالحروب التّاريخيّة والمعاصرة بين المسيحية والإسلام باعتبارهما ديانتين كونيتين يتساءل ألا يمكن أن يحترما بعضهما بعضا في واجبهما المشترك في التّبشير وضبط قواعد شرعيّة تخصّ وسائل التّنافس الروحي بينهما. ويبقى الحذر واجبا من الوجه الثاني للحريّة، فبعد الخوض في هذه المسألة يحذّر المؤرخ من التباس الحريّة بالفوضى أمّا موضوع التّملص من الإسلام فيظلّ مترسّبا في أعماقه إذ يعود إليه أيضا على هامش مسألة الحرية، ويعتبره مرتبطا بالتّقدم بل هو من المخاطر التي تتسرّب في صمت ولا تحظى في المجتمع بنفس الصّدى الذي تدرك به اليقظة الإسلامية ويؤكّد المؤرّخ جدّية المسألة استنادا إلى دراسة دالّة في علم الاجتماع[1] بيّنت انتشار الإلحاد في الطبقات المدنية العليا ذات النفوذ المالي أو الثقافي وأنّ 5% من التّونسيين صار يصرّح بإلحاده علنا، فالتّملص من الإسلام حقيقة في المجتمع لا يمكن التّصدي لها إلاّ بالفهم العميق لمعنى الحريّة الدّينيّة.

وما من شك في أنّ الحرية الدّينية بمختلف تشعّباتها ليست قضيّة جديدة في الإسلام [2] فالقرآن عالجها مطوّلا وفي غضونها تتنزّل مسألة الردّة، ولم يهدّد القرآن فيها بالسّيف بل حذّر المرتدّين وهدّدهم، وصمته هذا مقصود ويفسّر بأنّ اللجوء إلى هذا الحلّ غريب عن الإيمان، لذلك فإنّ فقهاء العصر الحديث مطالبون في زمن التّعدد بأن

---

[1] الهرماسي عبد الباقي، المثقّف والفقيه، مجلّة15 / 21 عدد 8 مارس 1984 ص 44 – 46 .

[2] TALBI M. : La liberté religieuse : une perspective musulmane dans conscience et liberté N°31, Ier semestre 1986, p. 5-7

يعتبروا بموقف القرآن هذا، وليست الحريّة الدّينية موقف شفقة أو تسامح لفائدة أشخاص أخطأوا بل هي حقّ أساسي لكلّ إنسان، وهي ليست بالضرورة مرادفا للإلحاد. ولذلك فمن حقّ المسلم أيضا أن يتيقّن من إيمانه وأن يبلّغ دعوة اللّه وبطريقة شرعيّة. كما أنّه من حقّ أيّ فرد أن يقرّر بكامل الحريّة والوعي أن يستجيب لهذه الدّعوة أو لا.

ولمزيد توضيح وجهة النّظر الإسلامية المؤسّسة على تعاليم القرآن الذي يجتهد المؤرّخ كما يقول في إظهار عباراته وروحه، تعتبر الحريّة الدّينية وجها للاحترام الأساسي لعظمة الخالق وما يخفيه من سرّ للإنسان، هذا الإنسان الذي تحمّل الأمانة لنحت مصيره في الدّنيا والآخرة بكامل المسؤولية. وبناء على ما تقدّم فإنّ احترام حريّة الإنسان يعني احترام التّدبير الإلاهي والمسلم الحقّ هو من يمتثل لهذا التّدبير عن طواعية وحريّة في كنف الثّقة والحبّ ويترك مصيره بين يدي اللّه.

وبمثل هذا التّحليل الذي يداخله نزوع صوفي امتثالي للمشيئة الإلاهية يدعو المؤرّخ إلى ضرورة تجاوز الحدود الضّيّقة لمواقف الفقهاء التّقليديين عندما يصرّون على تطبيق أحكام صارمة على «أهل الكتاب» أو «المرتدّين» ويدعو إلى الاحتكام إلى القرآن الذي يهدف إلى حماية إيمان الجميع بوضع قواعد مضبوطة في شكل نصائح أو تحذيرات، ولا شيء غيرها إذ المطلوب أن تكون مخلصا للّه ولرسوله وللأمّة.

وهكذا نلاحظ تعدّد شواغل المؤرخ في تعامله مع الإسلام وتنوّع القضايا والإشكاليات المطروحة عليه، وقد انعكس هذا التّنوع في مستوى الخطاب ووسائله ومواقف صاحبه أيضا. إنّ محاولة تاريخ الأفكار، وتحليل بعض الظّواهر الاجتماعية في علاقتها بالإسلام جعلته مؤرخا ومبشّرا بالحوار بين الأديان وداعيا إلى الإيمان الحق، نابذا كلّ أشكال الجمود في فهم النصّ الدّيني، رافضا قيود الفقه الصّارمة، المعادية لكلّ اجتهاد أو حريّة رأي، ناقدا لكلّ تهافت يصدر عن بعض ممثّلي الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وإذا كان من أمل في الإصلاح والتّدارك فإنّه معقود على فهم مقاصد النصّ وجعلها مواكبة لتطوّرات العصر وتحوّلات المجتمع إلى جانب

إشاعة الدّيمقراطية وما تتضمّنه من قيم نبيلة فضلا عن إشاعة العلم والحثّ على الأخذ بأسباب البحث العلمي النّافع. إنّ تحليل المؤرخ لعلاقة المسلم بالآخر أو بالعصر تعود في نهاية الأمر إلى التّجذر الكامل للمسلم في عقيدته وفهم أبعادها بتجاوز السّطحي والحرفي فيها مع الانفتاح المستمرّ على الآخر بفضل القلق والحيرة، ومثل هذا القلق الذي دعا إليه لم يسلم هو بدوره منه، فمن موقع المؤرخ يلامس أحيانا مشارف التّصوف والدّعوة إلى الإيمان الحقّ.

ولئن كان هذا المؤرخ متّصلا إلى حدّ بعيد ببعض اتّجاهات التّقليديين ومنفصلا عنهم قي ذات الوقت، فإنّه تشبّث بالإيمان وبالفهم الواعي للقرآن وسعى إلى تجاوز قدسيّة بعض الاختصاصات التي أضفوا عليها هالة من الاحترام وسيّجوها بحدود تمنعها من الاجتهاد كالفقه، وهو لم يحفل بما لبعض الأسماء من رنين، فنقد محمد الغزالي مثلا وفضّل عليه محمد إقبال أو محمود أبوريّة، إيمانا منه بأنّ التفكير الدّيني بحاجة إلى رجّة تجدّده وتجعله جديرا بالانتساب إلى الإسلام قياسا على ما تمّ في المسيحيّة من ثورات داخلية، وما قام لدى الغرب من تنظيمات تدعو إلى الحوار والاجتهاد دون انقطاع. لقد حاول هذا المؤرخ المختصّ في العصر الوسيط معالجة الفكر الإسلامي من مختلف الزوايا وربطه بالحوار مع المسيحيين ناشرا أفكاره ومواقفه في مختلف المنابر من الجرائد والمجلاّت السّيارة إلى المجلاّت العلميّة المختصّة متردّدا بين الباحث الموضوعي والمؤمن بعمق برسالة الإسلام الكونيّة.

ب - من الفتنة إلى مصير الشخصية العربيّة الإسلامية :

مهما كانت عناية محمد الطالبي بمبحث الإسلام وتاريخه من جهة وقضاياه المعاصرة من جهة ثانية فإنّه لم يكن الوحيد في تونس في مرحلة ما بين 1956 و 1987 وهو ما يدفعنا إلى التّأمل في أفكار غيره من المختصّين وكتاباته وكانت جميعها

بالفرنسيّة[1] فمنذ صدور كتاب هشام جعيط الأوّل[2] التزم بدراسة عدد من الثّنائيات تواترت بصفة ملحوظة مثل الإسلام والعروبة والإسلام والغرب والدّين والسّياسة والدّين والمجتمع.

وضمن هذه الثّنائيات التي تلخّص أبرز الإشكاليات التي دارت حولها أعماله، كانت الاهتمامات متنوّعة من تاريخ تونس الإسلامي (إفريقية) إلى تاريخ الأندلس فإلى تاريخ الأفكار (عصـــر النّهضة أو الاتجاه الإسلامي). إلى جانب تاريخ المؤسّسات في الإسلام، متجاوزا بذلك تاريخ الأعلام كليّا. معتمدا في كلّ ذلك النّقد والتّحليل والتّنظير في محاولة ضبـــط قوانين توجّه طموحه في دراسة التّاريخ من أجل فهم الحاضر ففي أفكار هذا المـــؤرخ خيـــط ناظم تأسّست عليه كلّ أعماله، واختياره دراسة مرحلة البدايات من التّاريخ الإســـلامي ليـــس بريئا، كـــما أنّه ليـــس في قطيعة مع شواغله : إنّه يهدف إلى إعادة قراءة الماضي بحثا عن المفاتيح الأساسية لفهم منغلقات الحاضر، فقد لاحظ عبده الفيلالي الأنصاري[3] أنّ تواصل التّأمل في نفس القضايا عند جعيط امتدّ في كتابيه الأوّلين[4] أو ربّما رغم تباعد التّواريخ كان يشتغل على واجهتين، حيث لا يبرز البحث التّاريخي إلاّ لتوفير عناصر الإجابة لما يفرضه الحاضر من أسئلة ضاغطة.

وعلى هذا الأساس نتبيّن السّبب الذي جعل جعيط يدرج نفسه في صفّ مفكري الإصلاح باعتباره يواصل نفس المسيرة، إلاّ أنّه من جهة المحتوى ينفصل عنهم تماما ويدعو إلى ضرورة التّوصل إلى تفكير «مسلّط على التّاريخ»[5]. والنّاظر في عنوان كتابه الأوّل يتأكّد من أن تصوّرا جديدا طرأ على إشكالية البحث في الشّخصيّة «العربيّة الإسلامية، وصيرورتها وهما الموضوعان المركزيان في الكتاب وهدفه رفع «نداء

---

[1] نستثني مقاله : خواطر حول الإسلام المعاصر، مجلّة الفكر عدد خاصّ 11 جوان 1966 ص 96 –99 .

[2] La personnalité et le devenir arabo-islamique.

ترجمة المنجي الصّيادي إلى العربيّة بعنوان "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي".

[3] AL-Ansari Abdou Filali, Hichem Djaït : La tyrannie du paradigme, Penseurs Maghrebins contemporains

[4] - La personnalité et le devenir : L'Europe et l'islam

[5] الشخصية العربية ص7 .

للضّمير العربي الإسلامي، وأقصى طموحه أن يثير اليقظة»[1]. فهل نحن إزاء أدوات جديدة لهدف قديم، خاصّة وأنّ جعيط لم يتزحزح عن الموقف التّقليدي حول دور المفكّر في المجتمع فلقد أشاد بقيمة الأفكار وبدور المفكّر في مجتمعه وشعوره بمسؤلية طــرح نظريات للتّفكير أي أنّ «الإنقاذ» لن يكون إلاّ على يد المفكّر.

لقد انشغل في البداية أساسا بوضعية المجتمعات العربية المعاصرة مباشرة بعد الاستقلال وكيف يمكنها الانخراط في الحداثة وتساءل إلى أيّ حدّ يمكن لهذه المجتمعات استغلال الفرصة التّاريخية المتاحة لها لتحقيق نهضة حقيقية وذلك بالنجاح في المحافظة على الهويّة التّاريخية وإحياء التّراث واستيعاب مكاسب التّمدن، وهو ينخرط بذلك في جملة الإيديولوجيات العربية القومية، لكن مع الإلحاح على اعتماد نظريات العلوم الاجتماعية وفلسفة التّاريخ. ففي إطار الرصد والملاحظة انطلق من البحث في مقوّمات الشخصية القاعدية عند العرب اليوم للتّمكن من التّمهيد لمقدّمات نظرية إسلامية تناسب المجتمع في القرن العشرين وتستبعد ما ران على تاريخ المسلمين من جمود، وفي هذا السّياق يبدو اهتمامه بمحاولة فهم الآليات الخصوصيّة للمجتمعات الإسلامية وتخلّفها التّاريخي لإيجاد الحلول المناسبة لها لتحقيق انفتاح فعليّ يضمن التّقدم.

ولعلّ هذا التّوجه في البحث هو الذي دفعه إلى مزيد التّعمق في فهم ماضي المسلمين فضمنه - كما تؤكّد تحاليله - يكمن سرّ حاضرهم، ولذلك كان اهتمامه المركّز باللحظات الأولى لتاريخ الإسلام بدءا بميلاد المدينة (الكوفة) وصولا إلى أهمّ حدث وجّه تاريخ المجتمعات الإسلامية سياسيا وعقائديا(الفتنة)، وعلى هذا الأساس فإنّ النّاظر في أعمال جعيّط يتمكّن من إدراك لحظتين تاريخيتين واضحتين: المرحلة المعاصرة من الأربعينات إلى السبعينات أوّلا والسّنوات الأولى بعد وفاة الرّسول ثانيا ويعتبرها أساسا لكامل التّاريخ الإسلامي والعلاقة بينهما: تحليل الإشكالية الجوهرية التي تعمل بعمق في الشخصية العربية - الإسلامية. وهذا ما يجعل تفكيره على تنوّع

---

[1] نفس المصدر ص8 .

المرحلة التّاريخية وكثافة ما عالجه من قضايا متلبّسا بمبدإ الكشف عن خفايا الآليات العميقة التي تفسّر واقع العرب - المسلمين اليوم، وقد تطلّب منه ذلك تجاوز الوصف إلى التّحليل والنّقد واعتماد مختلف العلوم والوسائل محاورا أغلب النّظريات التأسيسية كالماركسية وعلم النّفس والأطروحات الإجتماعية.

وغنيّ عن التّذكير بأنّ كامل البحوث والمؤلّفات التي أنجزها هذا المؤرخ على صلة بالمبحث الدّيني وبالإسلام تحديدا، وقد طرح أفكارا لا تخلو في هذا السّياق من طرافة، نجتهد في معالجتها، من ذلك أنّ إصلاح الدّين ليس في نظره «تكرارا للمسعى المسيحي الذي جدّ في القرن السّادس عشر، ولا حتّى مسعى القرن التّاسع عشر» لذلك يرى أنّ الجهد يكمن في مراعاة التجارب الحديثة التي مرّت على البشرية اجتنابا للتمزّقات، ويعتبر أنّ المهمّة العاجلة والضرورية تتمثّل في «تخليص المجتمع من سيطرة الدّين أو بالأحرى من المحتوى المؤسّساتي المرتبط بعصر مضى، وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها»[1] وهذه المهمّة العملية «تطرح على الصّعيد النّظري قضيّة العقيدة وصلاحها في الوقت الحاضر» ولعلّ السّؤال الأهمّ الذي ننتهي إليه هو «كيف يمكن للضمير الإسلامي إعمال الرّأي من جديد في عقيدته، فيلقي عليها نظرة جديدة ونظرة حقّ؟»[2]. فجعيّط يدعو إذن إلى قراءة جديدة للدّين لعلّها لا تختلف عمّا دعا إليه محمد الطّالبي من قراءة مقاصدية[3]. بل إنّ «الشخصيّة الأساسية» للمسلمين تحمل قيما إسلامية إيجابية متجذّرة في الطّبع، وهي التي تشكّل «الأصالة التي تصنع روح الشّعب. إذ ليس المقصود تقليد الغرب في كلّ شيء أو اقتباس المظهر» [4] فالمفروض أن يكون المسلم واعيا بذاته دائما وحيثما كان وأن يسمو انطلاقا من الواقع الخاصّ به.

---

[1] ن م ص10

[2] ن م ص

[3] الطّالبي محمد، أمّة الوسط : الإسلام وتحدّيات المعاصرة.

[4] الشخصية العربية ص118

وهو خصّ هذا الغرب في علاقته بالإسلام بدراسة مفردة بل ميّز من الغرب أوروبا تحديدا ضمن مشروع مقارني ينطلق من أنّ أوروبا والإسلام يمثّلان ثقافتين تأسيسيتين لذلك يبحث جعيّط في الصّورة التي أنشأتها أوروبا عن الإسلام منذ الحروب الصليبيّة وصولا إلى إتنولوجيي الاستعمار مرورا بألمانيا المنبهرة بالمشرق، وهي في رأيه صورة تنكر الإسلام أحيانا أو تحرّفه وتمجّده.

لكن وجهة نظر المؤرخ تختلف عن غيره فمشروعه ليس تبريريا أو جداليا، وإنّما يهدف إلى المقارنة وتحديد وجهة نظر الآخر (أوروبا) دون إنكاره، بل يسعى إلى فهمه لتشابه ما بين الحضارتين «فالإسلام وأروبا حضارتان لهما منحى شمولي، تعرّضتا لانكسارات وتحوّلات لهما مركز وأطراف : تلك هي الصّفات التي ترسم أوجه الشّبه بين المصائر وتبرّر الجهد المبذول في عمليّة المقارنة»[1]. ولم يعد موقف المسلمين من أوروبا على نحو ما كان عليه عند نخبة الفكر الإصلاحي في القرن التّاسع عشر ملتبسا بالإنبهار والدّفاع والتّبرير فقد تجاوزوا نسبيّا موقف «الدّفاع عن الذّات أو الرّفض أو التّقليد» ذلك أنّ «التّركيب الذي يعتمل بجرأة متزايدة داخل الإسلام ما بين الوعي التّاريخي الثّقافي والاكتساب الموضوعي لأدوات الحداثة، كلّ ذلك يزحزح بشكل تام الإشكاليات القديمة»[2] بل إنّ القلق من «انهيار الإسلام» قد تبدّد بحكم تعدّد الثقافات وأصبح المسلمون قادرين على الابتعاد قليلا «عن ذاتهم» فلم «يعد الإسلام متشنّجا حول نفسه في وضعيّة دفاع عن النّفس : لا التّغريب ولا الماركسية يبدوان قادرين على خرق أسسه الثّقافية، حينئذ تستطيع النظرة التّاريخية - النقديّة (...) أن تعيد وضع كلّ شيء ضمن منظور جديد»[3] لكنّ هذا الكلام قد لا ينطبق على «التقليديين» أو «الإسلامويين» كما يرى، بل لعلّه خاصّ بالأكاديميين أو من ينعتهم بالأنتليجنسيا «الإسلامية»، وقد «بدأت تتخذ

---

[1] أوروبا والإسلام ط 1.

[2] المصدر السّابق ص7

[3] ن م ص وص8

موقفا من الإسلام المعياري : إنّها تزيل الخرافة عن ماضيها، من دون ذلك التّشنج من الاتهام الذّاتي»[1]

ولا يقف المؤرخ عند تحديد شروط العلاقة أو كيفية تعامل المسلمين اليوم مع تاريخ علاقتهم بأوروبا بل ينفذ إلى تطبيق ما دعا إليه فيأخذ في تعميق البحث في الجذور التّاريخية لنظرة أوروبا العدائية للإسلام في ظلّ صراع القوى، وما فرضه الدّين الجديد (الإسلام) من تحوّلات أساسية دون الغفلة عن التّمييز بين رؤيتين للمسألة : رؤية العالم الشعبي ورؤية العالم المدرسي، ولعلّ نقطة التّفوق عند مؤرخ مثل جعيّط تتمثّل في إطّلاعه الجيّد على نصوص الغرب وضرب الأمثلة منها وإبراز تهافتها من الدّاخل، فهو لا يعمّم ولا يقف عند حدود الإدانة، إنّما يحلّل ويربط الأسباب بالنّتائج مثل استنتاجه لمنبع الاستشراق : «هناك إذن رؤية فكريّة قد تهيّأت في القرن الثّاني عشر، ثمّ توسّعت وتدقّقت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لتمتدّ حتّى القرن الثامن عشر وحتّى العصر الاستعماري دون تغيير في أسسها المكوّنة. هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنّبي الذي بـــ «نبوّته الكاذبة قد أوقف تطوّر الإنسانية باتّجاه المسيحيّة»[2].

ويؤكّد جعيّط أنّ الاستشراق نبع مباشرة من هذه الرؤية ومدّد الجدل في القرون الوسطى. وعلى ضوء تحديد جذور الرؤية أمكن له بعد ذلك تشريح أفكار أوروبا الحديثة حول الإسلام وتصوّرها له منذ القرن XVI وإلى القرن XIX مبرزا تعدّد وجهات النّظر إذ تتشكّل داخل أوروبا عدّة زوايا للرؤية «الزّاوية السّياسية والزّاوية الدّينية وزاوية التّاجر وزاوية المثقّف الحرّ وزاوية المستعمر المقيم»[3].

ولعلّ الطّريف في بحثه أنّه يطرح على القارئ تعزّز مواقف الأوروبيين وكيفيّة تشكّل صورة الإسلام عندهم تاريخيا وفكريا وشعبيا ويمارس نفس المنهج عند دراسة

---

[1] ن م ص

[2] ن م ص13

[3] ن م ص.

«المثقّفين الفرنسيين والإسلام» [1] مركّزا على بعض النّماذج فقط من فيلسوف القرن XVIII إلى الكاتب الرحالة الرّومنطيقي وصولا إلى المثقّف الملتزم في الخمسينات، وهو بذلك يقرأ الاستشراق من الدّاخل ويتأمّل في إنتاجه الفكري وأبعاده، متجاوزا الموقف الشّمولي العدائي للاستشراق كما هو الشّأن عند بعض التّقليديين أو الإسلامويين، فتحليله لمواقف الأوروبيين من الإسلام لا يخلو من نقد علمي أبرز من خلاله هنات هذه المواقف وتهافتها وهو مع هذا لا يعمّم، فالإستشراق الغربي «كان لديه عدّة مفكّرين كبار، لم يعرفوا ظلما في مجتمعهم، أمثال :غولدزيهر وما سينيون، النّبي والعالم معا... » [2]

ومن وجوه مناقشته للاستشراق ونقده ما روّجه بعضهم من أنّ «انحطاط الحضارة الإسلامية له علاقة بتحجّر الدّين والجهاز الدّيني» [3] فهو يفسّر أنّ الاستشراق مطبوع بطابع مسيحي وبرز في فترة ضعف الإيمان فيها في الغرب «فلم يشأ أن يهتمّ إلاّ بما قدّم وتقهقر في هذا العالم الشرقي» وهي في رأيه «مسألة- وإن كانت هامّة - إلاّ أنّها أقلّ أهميّة من غيرها».

«فانحطاط الإسلام انحطاط حضاري طبيعي» ولا يعدو أن يكون مجرّد «ظاهرة عادية في التّاريخ الإسلامي ومن الصّعب إذن أن نعزو إلى الإسلام ما قد يكون منه براء» [4].

وضمن محاور الاستشراق حول التّاريخ الإسلامي أو علاقة الإسلام ببعض المفاهيم والإيديولوجيات كان نقده لمكسيم رودنسون [5] معتبرا أنّ ربط الدّين بالاقتصاد مبحث شغل عديد الدّارسين لمختلف الأديان منذ القرن XIX سواء في اختصاص علم

---

[1] ن م ص19 .

[2] ن م ص44 .

[3] خواطر حول الإسلام المعاصر، مرجع مذكور ص96 .

[4] ن م ص.

[5] L'Islam et le capitalisme dans Cahiers de Tunisie T. XVI, 1968 N° 61-64, pp. 13-25

الاجتماع أو التّاريخ أو القانون ويذكّر بأنّ أحد أسس نظرية ماكس فيبر الاجتماعية - التّاريخية تلك الصّلة بين الرأسمالية والعقل البروتستاني ولم يتخلّف دارسو الإسلام من مستشرقين وعرب عن توجيه البحث في علاقة الدّيني بالإقتصادي، وقد ضبط رودنسون في خاتمة كتابه قائمة في ذلك. بل إنّ فيبر نفسه خصّ الإسلام بالنّظر إليه من هذه الزاوية أيضا، وقد استعرض جعيط مواقف المنصفين وغير المنصفين ممّن لم يفهموا المسألة أو أساؤوا فهمها ليميّز موقف مكسيم رودنسون ويؤيّده في نقده اللاّذع لمن تصدّى لمثل هذا الموضوع دون أدنى معرفة بأبسط قواعد الإسلام ومفاهيمه، ولذلك يشيد بمواقف رودنسون ويعتبرها رائدة إذ استند فيها إلى أهمّ مكاسب الفكر الحديث ونظرياته لبلورة تصوّر معيّن لعلاقة الإسلام بالرأسمالية، ولكن ذلك لا يعني القول الفصل في مثل هذه المباحث في رأي جعيّط وإن كانت مواقف صاحب الكتاب جديدة في الوسط الاستشراقي لما تميّز به من «نزاهة ثقافية عميقة» تجعل عمله ملزما لــكلّ من رام التّأليف مستقبلا في هذا المجال، وقد تناول جعيط الدّراسة بنقد بعض أفــكارها وصـــحّح المفاهيم كاعتبـــار رودنسون الفقـــه مصدرا أساسيّا ثانيا بعد القرآن لا السّنة، وهو يحـــتلّ في الأصل مرتبة موالية، إذ قد جارى رأي يوسف شاخت.

وتبدو طرافة جعيط في أنّه لا يكتفي بالتّحليل والنّقد وإنّما يعرض وجهة نظره في المسألة وينتهي إلى أيّ الاختيارين أفضل بالنّسبة إلى المسلمين فالماركسيّة بعد إعادة قراءتها وتطبيعها مع الإرث الثقافي الإسلامي وتصالحها مع الحريّة قد تكون الأطروحة الوحيدة ذات الوزن التّاريخي والقادرة على جعل العالم الإسلامي يغيّر جلده، لكن عليها كما يقول جعيط أن تبيّن مدى نجاحها، إذ الإسلام لا يسمح بما يسمح به الإتحاد السّوفياتي من تقمّص دور التّجريب الإيديولوجي والممرّن للإنسانية على قبول الطّرح الماركسي، ومن هنا إلى ذلك الوقت فإنّ الرأسمالية في رأي المؤرخ هي الأفضل نظرا إلى أنّ حيادها الإيديولوجي يمكّنها من الانسجام بأقلّ أضرار مع عقليّة المسلمين وإرثهم الثقافي. وهو يعني رأسمالية تراقبها الدّولة لا رأسمالية الدّولة، بحيث تسمح للطّاقات القادرة على الفعل بأن تقوم بدورها في تربية العقول باتّجاه كلّ ما هو

عقلاني حتّى تستطيع تلك المجتمعات إذا ما تطوّرت أن تختار ذات يوم وبكامل النّضج سبيل المستقبل الذي يناسبها أي «سبيل اعتراف الإنسان بالإنسان»[1].

ولم يكتف جعيّط بالنّظر في مواقف الإستشراق الفرنسي من الإسلام إيجابا وسلبا بل تطرّق إلى المدرسة الألمانية، ولم يتردّد في نقد مواقف أصحابها، فعند تحليله للمدرسة الألمانية وعلاقتها بالإسلام ناقش هيڨل وصحّح توجّهه ذلك أنّ تطوّر الإسلام «لم يتمّ أساسا وفق خطّ ديالكتيكي، أو على الأقلّ لم يعطه الديالكتيك نتائج ملموسة إلاّ في الزمن المعاصر».[2] لكن الاحتياج إلى الديالكتيك يندرج ضمن الحلول الجديدة التي بحث جعيّط عن تطبيقها على المصير العربي - الإسلامي وهو ديالكتيك بين القديم والجديد كما يرى «وبذلك نكون قد أدخلنا الإسلام في كيان جديد» هو «الشخصية الإيديولوجية - الثقافية التي تركّب وتعيد إحياء التّرسبات القديمة، مثلما تتوجّه نحو الحداثة. إنّ الحداثة الصافية هي عملية تفكيك وبناء مستمرّة لا تستند إلى شيء صلب»[3]

أمّا العلاقة بين أوروبا والإسلام عموما فيقدّمها جعيّط من وجهة نظر لا تخلو من طرافة : «كان الإسلام قوّة عسكريّة مهدّدة لأوروبا ومجالا اقتصاديا ديناميكيا؛ وحتّى في ما بعد، كان عدوّا إيديولوجيا ونموذجا فلسفيّا. بكلمة إنّ ولادة أوروبا للتّاريخ قد تمّت ولا يمكنها أن تتمّ إلاّ عبر الإسلام : في مرحلة أولى تراجع دفاعي وفي مرحلة ثانية انفجار هجومي»[4] بل يعتبر أنّ كلّ الشعوب المعروفة قد استيقظت أو دخلت في التّاريخ عبر اتّصال ما، مع الإسلام، ويعدّد الأمثلة في هذا السّياق للتّأكيد. لذلك يذهب إلى إعادة النّظر في منهج دراسة الإسلام «الإسلام يجب دراسته بادئ ذي بدء، كمساهم في المسيرة العامّة للتّاريخ، ومع ذلك له خصوصيّته ولونه وزمنه وإلهامه الأساسي. هناك إسلامان إذا للبحث : إسلام كجزء من تاريخ كامل وعالمي، وإسلام متطوّر في التّاريخ التّجريبي كشموليّة، هي في الوقت نفسه دين وحضارة وسياسة وهيئة ثقافية.

---

[1] ن م ص25.

[2] الإسلام وأوروبا ص67 .

[3] ن م ص38 .

[4] ن م ص78 .

هذا الإسلام يختلف عن الإسلام العالمي من حيث كونه مرتكزا على داخليّته، معتبرا نفسه عالما بذاته»[1].

ويجتهد جعيط في إبراز خصوصيّات الثقافة التي أنتجها الإسلام بدءا بمكوّناتها فقد «كانت الحضارة الماديّة للإسلام القاعدة القويّة التي قام عليها البناء الثّقافي : حضارة مائية لكنّها تجارية ومدنيّة أيضا» [2] ويصحّح الرّأي السّائد بأنّ الفقه خير ممثّل لها.[3] «إنّ الثّقافة العربيّة الإسلامية الراقية، ذلك الحجر الأساسي في البناء لم تتجسّد في التّيار الفقهي، كما ظنّ دائما، ولا في عقلانية الفلسفة، ولا بالاتّجاه الصّوفي كما يعتقد أكثر فأكثر و إنّ مفهوم العربي الإسلامي ليس مفهوما جزئيا لثقافة أكثر شمولية، كما أنّه لا يتماثل مع عمل ابن قتيبة، إنّه يشمل مجموع أغصان شجرة الإسلام الثقافية الموحّدة أساسا في مداها ومنهجها على امتداد خمسة قرون من التّفتح»[4]. لذلك ينفي مماثلة كلّ «استشراق مخادع أو لا واع» لكلّ ما هو عربي - إسلامي بالتّيار الفيلولوجي والفقهي فقط محاولا تقليصه قبل أن ينزع عنه قيمته - ويعتبر جعيّط أنّ من بين كلّ الثّقافات الدّينية الرّاقية «كانت الثقافة الإسلامية الوحيدة التي امتلكت بعمق مفهوم اللّه «جاعلة من العلم، من هذا الواحد الأحد الغاية الوحيدة للحقيقة كما فهمه هيقل جيّدا»[5].

ج – الإسلام والسّياسة :

إنّ تحليل المؤرخ لمفاهيم الإسلام والعروبة أو الإسلام وأوروبا يجرّه حتما إلى الخوض في أشدّ المواضيع حضورا في دراساته ونعني الدّين والسّياسة، أو تحديدا الإسلام والسّياسة وضمنه يتطرّق إلى الدّولة والدّين. فإذا سبق «للعلمنة التّشريعية أن وجّهت عمل الدّولة في مسار الانفصال» والدّائرة التّشريعية ليست إلاّ مجرّد نقطة

---

[1] ن م ص81 .

[2] ن م ص82 .

[3] ر. موقف محمّد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي.

[4] الإسلام وأوروبا ص84 .

[5] ن. م ص

معيّنة وليست جوهر الدّولة «فإنّ رأينا هو أنّه يجب على الإسلام البقاء كدين للدّولة بمعنى أنّ الدّولة تعترف به تاريخيّا، وتهبه حمايتها وضمانها. لأنّ الدّولة أساسا هي وعي للتّاريخ تجاه قوى النّسيان»، ويبدو نقد جعيّط موجّها إلى موقف بعض الدّول العربيّة حديثة العهد بالاستقلال وتعاملها مع الدّين ومنها تونس بالأخصّ «فليس للدّولة أن تكون علمانيّة بمعنى أنّها لا تهتمّ بمصير الدّين معتبرة إيّاه مسألة خاصّة. إلاّ أنّ الدّولة إذا قرّرت التّلاعب بالدّين لغايات سياسيّة[1] أو إدخال إصلاحات داخلية عليه من لدنها، فينبغي تجنيبها ذلك، لأنّ الدّين قضيّة تهمّ الأمّة الإسلامية قاطبة، أمّة الأمس واليوم والغد».[2]

فهو يعطي قيمة خاصّة للولاء التّاريخي دون «كلّ حنين سلفي» مع اعتبار القوانين المجرّدة والمتعلّقة بالسّياسة والمجتمع وبذلك تتحدّد المنطقة التي تتطوّر داخلها الصّلة الأساسية بين الدّولة والدّين «وهي ليست العسف الإيديولوجي الرّامي إلى فرض حقيقة في حدّ ذاتها أو المحافظة عليه» ولذلك يدعو جعيّط إلى «التّعددية الإيديولوجية في المجتمع في دولة دينها الإسلام تحديدا» وهي «ضرورية» فللإسلام «طاقات كبرى لحماية نفسه من الإيديولوجيّات والأخلاق الدّنيوية العلمانية»[3] ويرفض قطعيّا «كلّ إكراه صادر عن الدّولة أو الكيان الاجتماعي لفرض الإيمان والممارسة الدّينية على الفرد» فذلك يماثل في نظره «اغتصابا للضّمير»، بل فيه حدّ من حريّة اختيار الفرد، فكأنّما هو مجرّد طفل قاصر، فجعيّط يحرّض على مقاومة كلّ «إرادة منظّمة واعية مجبرة من قبل الدّولة أو الطّوائف المؤثّرة تريد إخلاء الضّمائر من الإسلام وإعاقة الشّعائر والحطّ من الدّين»[4]

ومن وجوه مناقشة علاقة الدّين بالسّياسة عموما نقده مستشرقي القرن التّاسع عشر الذين خلقوا ضربا من الحساسية لدى الرأي العربي العام وذلك بتوجّسهم من بنية

---

[1] وهو نفس موقف بعض الحركات الإسلاموية في العصر الحديث.

[2] الشخصية العربيّة ص118 .

[3] ن م ص119 .

[4] ن م ص120 .

يجتمع فيها الدّين والسّياسة، ممّا يجعل الإسلام «قوّة عدوانية، جدالية ومفجّرة» كما يرون، ويبيّن المؤرّخ أنّ «الخوف من قوّة الإسلام المحرّكة يأخذ من اللّحظات التّراجيدية شكل الدّفاع والصّراع والمشاجرة» بل يعتبر «أحد أكثر الأشكال الانفعالية في التّاريخ» فقد «اتّخذ مفهوم الإسلام السّياسي» تهديدا متواترا بل عدّ «مفهوم الدّين السّياسي، بنية تاريخيّة في أصول الإسلام»[1]، وردّا على هذه الإدعاءات يضطرّ جعيّط إلى الرجوع إلى التّاريخ ليؤكّد أنّ الإسلام لم يصبح عالميّا «إلاّ بعد أن انمحت خصوصيّة السّياسي فيه» ولكن لأنّ المرحلة البدائية عرفت كيف تربط بين الدّعوة الشّغوفة إلى اللّه والتّأكيد الذّاتي للجماعة، لذلك بقي هناك استعداد مسبّق ولغة وإشارة، إنّه ليس لجوءا من السّياسي إلى الدّيني كشكل تنظيم إيجابي لدولة أو مجتمع، ولكنّه «تضخيم جدالي حيث تستند قوّة الدّعوة على القيم الانفعالية الإيجابية للأخوّة وللجماعة وللوحدة» فقيمة الإسلام إذن في قدرته على توحيد أتباعه على أساس جملة من القيم والمفاهيم الهادفة إلى التّوحيد وليس «السّياسي في الإسلام هو مفهوم السّلطة ولا السّلطة بحدّ ذاتها ولا البحث عن مبدإ لتنظيم المجتمع كجسم سياسي، ولكنّه الحنين الصّافي للعصر البدائي، مضافا إلى القوّة المحركة الدفاعية»[2].

وقد يتأكّد هذا الموقف بما يذهب إليه فهمي جدعان من أنّ «كلّ ما يحدث في الإسلام من حراك اجتماعي محكوم في مبدإ المطاف ومنتهاه بآلية [جدلية الدّيني والسّياسي] وفي «الدّولة - الجماعة» في الإسلام لا شيء يندّ عنها أو يفلت من أحكامها»[3].

ويرفض جعيّط أن تكون السّياسة سببا في تراجع الإسلام فالإسلام خلال «مسيرته الطويلة كانت تقوده قيادة شعب أو ثقافة : في البداية قيادة عربية بحتة ثمّ عربية - إيرانية ثمّ تركية - إيرانية، ليعيش في ما بعد مقسّما بين مساحات ثقافية متينة وقاسية» وهو يعتبر أنّ هذه الفكرة جديرة بالتّعميق إذ تنير مشكلة الاستمرارية

---

[1] الإسلام وأوروبا ص85 .

[2] ن م ص86 .

[3] فهمي جدعان المحنة، بحث في جدلية الدّيني والسّياسي في الإسلام ص293 .

والانقطاع» أو الاتّصال والانفصال بدل تلك «التّعابير المزدوجة من المفاهيم الفارغة» مثل قمّة - انحدار أو انحطاط - نهضة أو تقليد - حداثة «فالإسلام الأوّل والمتماسك كان تاريخيا على عاتق شعب، يتمتّع أوّلا بثقافة وطنيّة قويّة. أمّا الإسلام الشامل فيتميّز بتعدّد الإتجاهات، ويتوقف حينئذ عن أن يكون موضوعا تاريخيّا تامّا : ذلك هو القطع الرئيسي في الإسلام»[1]

فالإسلام اليوم كما يقول عبد المجيد الشرفي في سياق آخر، «إسلام آسيوي» وآخر «زنجي» في مقابل «الإسلام العربي» [2] ولم يعد اليوم ممكنا الحديث عن إسلام العصر الأموي حين كان مركّزا، فنحن في الوقت الحاضر نتعامل مع مجالات «عربية -إسلامية» أو «إسلامية - تركية» أو «إفريقية - إسلامية» مثلا وهي جميعا «منغرسة في الزّمن كما في تراث ثقافي - نوعي وإذا كان هذا الإنحراف قد كسر الإسلام فليس لأنّه جزّأه سياسيّا، ولكن لأنّه قطع شبكة حيّة من المبادلات الإنسانية والثقافية، حاكما على مساحة بالبقاء في عزلتها أو في الحوار الوحيد مع الماضي» فهل نفهم من هذا أنّ جعيّط يدعو إلى إحياء دعوة الرابطة الإسلامية على نحو ما كان يطالب به جمال الدين الأفغاني ؟

ولعلّ ما ينقص البلدان الإسلامية اليوم في رأيه وهو جزء من حلّ أزمتها «ذلك النّمط الإنساني للمثقّف العضوي كما جسّده «علماء» العصر الكلاسيكي وما بعد الكلاسيكي - دون شك - وبسبب عقلنة السّياسي وتسييس العقلاني، يبدو العالم الحديث بمجموعه صارما تجاه صورة كهذه. لكنّ مجتمعا في صعود لا يمكنه أن يتجاوز المسؤولية الفكرية لتطلّعاته» ويكون دور هذا المثقّف العضوي الوصل بين «التّاريخ الماضي والتّاريخ المستقبلي، وبين المثال الاجتماعي والواقع الاجتماعي : لا كإيديولوجي لنظام اجتماعي معيّن، بل لسان حال حضارة مستقبلية»[3]

---

[1] أوروبا والإسلام ص87 .

[2] عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة .

[3] أوروبا والإسلام ص91 .

أمّا حلم المسلمين بعودة «إسلامهم» فلا يعني أن تكون هناك امبراطورية عبّاسية جديدة بل «شعور تضامن وإعادة اكتشاف للقيم، وتساؤل عن الذّات والعالم»[1] يكون صالحا للجميع. ولذلك يتساءل «هل هناك في العشرين سنة الأخيرة التي تلت التّحرير من الاستعمار لقاءات صريحة على قاعدة إسلامية؟»، فما تمّ قليل جدّا، وعلاقات التّضامن الوحيدة كانت تستند إلى «الإيديولوجية الأفرو - آسيوية» والتي تحوّلت إلى مصطلح «عالم ثالث» بل إنّ التّناقضات كانت في سنوات الحرب الباردة أشدّ من مظاهر التّضامن والتّوحيد وناتجة عن التقابل بين أمريكا وروسيا بحيث أصبح الإسلام وسيلة تحريك سياسيّة وصـار سـلاحا موجّها «ضـدّ الشيوعية وضدّ القوميّة العربية، كذلك استطاع أن يكـون، ومـا زال مستعملا، لأهداف داخلية من المحافظة السّياسية أو الاجتماعية» ويستغرب أنّ الكثيرين يواصلون «تمجيد القوّة الجماعيّة المحرّكة للإسلام تحت شعار الأمّة، بينما يبدو ذلك في عصرنا مبدأ ضعيفا للتّجميع أو الدّفاع، كما أنّه ليس موضوع بحث» يصلح أن يكون «مبدأ إيجابيّا للوحدة السّياسية على مستوى العالم الإسلامي بأكمله رغم الظّاهرة الحديثة للنّهضة الإسلامية»[2].

إنّ وعي جعيّط العميق بضرورة المثقّف العضوي ودوره في المجتمع الإسلامي لوصل «التّاريخ الماضي» «بالتّاريخ المستقبلي»، كان وراء اهتمامه بنشأة المدينة العربية[3] أوّلا وبالفتنة[4] أيضا باعتبارها لحظة تأسيسيّة في تاريخ المسلمين وجّهت مستقبلهم بكيفية واضحة. فقد رام إعادة نظر دقيقة في تاريخ الفتح الإسلامي إلى نشأة الكوفة من منطلقات نقديّة تحليليّة تصحّح مواقف الدّارسين المستشرقين وترفض أغلبها استنادا إلى حجج وبراهين علميّة وتستثمر المصادر التّاريخية العربية - الإسلامية

---

[1] ن م ص

[2] ن م ص90

الكوفة ص343

[3] الكوفة: نشأة المدينة العربيّة الإسلامية، وهو تعريب لـ:(Al-Kufa : (Naissance de la ville islamique

[4] الفتنة : جدلية الدّين والسياسة في الإسلام المبكّر. وهو تعريب بـ : : La Grande Discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines.

وتجرّدها من نزعة التّقديس والتّمجيد والمبالغة. وهو يطرح بذلك وجهة نظر المؤرخ في التّعامل مع الإسلام من زاوية علمية دقيقة وخاصّة : تاريخ مدينة ونشأة مفهوم المدينة في الإسلام بكلّ هياكلها، ورغم أنّ «العمل التّركيبي العظيم» لمدينة الكوفة دام «قرنا من الزّمن» فإنّه لم يتمّ «الوصول إلى تأسيس أكثر من هيئة أوّلية للمدينة الإسلامية ونموذج استبقى منه المستقبل الأشكال الإسلامية أو الشرقية - الإسلامية أكثر ممّا استبقى الإرث العربيّ المحض بوجهيه العربي - الشّمالي واليمني» [1]. ولولا أهميّة هذه المدينة ما كان المؤرخ يتوقّف عند التّمحيص في تاريخ نشأتها فأهمّيتها أكثر من البصرة، تكمن في «كونها تمثّل لحظة عبور وتحوّل من العروبة القديمة إلى الإسلام المهيكل وهي في الحقيقة لحظة كانت تبحث فيها الحضارة الإسلامية عن نفسها في ظلام الولادة والتكوين. لحظة ذات أهميّة بالنّسبة إلى المؤرّخ ومحيّرة إطلاقا بالنّسبة إلى الخيال العادي» [2].

بل إنّ الأمر لا يتوقّف على دراسة مدينة ما بقدر ما يتعلّق «بدرس مدينة نشأت فيها حضارة كبرى وتحدّدت» وهي ليست مدينة مستقلّة بل تعدّ من «أكبر المراكز في الإمبراطورية» لذلك تتداخل دراسة الكوفة بدراسة الإسلام العربي وقد كانت الكوفة «رمزا لقوّته الاتّساعية في زمن أوّل ولقدرته على البذل الثّقافي و الاجتهاد في زمن ثان» [3]. ومثل هذه الدّراسة ينبهنا إلى مدى اتّساع مجالات دراسة الحضارة الإسلامية، فلم يعد اهتمام المؤرخ منحصرا في النّصوص أو في الاحداث يفسّر على ضوئها التاريخ بل تجاوز ذلك إلى التّدقيق في شخصيّة مدينة قائمة الذّات، كيف نشأت وكيف أصبحت دالّة على حضارة بأسرها وفي مختلف المستويات.

ويبدو انشغال جعيّط بثنائية السّياسة والدّين مبثوثا في دراسات له متباعدة زمنيّا ومهتمّة بلحظات تاريخية مختلفة، فبعد استقراء مواقف خير الدين وابن خلدون وابن

---

[1] الكوفة ص343

[2] ن م وص

[3] ن م ص344 .

تيميّة[1] عكسيّا كما يقول وباعتبارهم يمثّلون رجل السّياسة والمؤرخ والعالم، اعتبر أنّ ابن تيمية أكثر واقعيّة عندما ترك آليات السّياسة بيد رجالها في حين أنّ خير الدين حاول بثّ العلم ضمن الهياكل العلمية للسّياسة إلى جانب الشّريعة بمثالياتها في محاولة منه لشدّ الفصل الموروث بين السياسة والدّين ويكون بذلك القضاء على الاستبداد. والحقيقة أنّ عالم العصور المتأخّرة استقال أمام رجل السّياسة طالما أنّه حقّق بعض الامتيازات، مثل تواصل الشّعائر والحضور الشكلي للشريعة «بل لعلّه لم توجد بالمرّة سياسة إسلامية» سوى في مجال مؤسّسة الخلافة، بل ما وجد هو تقمّص للمقدّس من قبل بعض الرّجال دون توفّر مبادئ لتنظيم السّلطة.

فالسياسة الشرعية لم تكن سوى انتشار سلوك المسلم الواسع في المجتمع والسلطة القائمة. فقد كان هدف الخلفاء والفقهاء القدامى معا منذ العصر العباسي نشر الإسلام في المجتمع داخليا وخارجيا وتركيزه بواسطة تصوّرات وقواعد فقهيّة، ولا شكّ في أنّ هذا يعدّ إيديولوجيا إسلامية وليس ثقافة سياسية بالمعنى الدّقيق. فالتّعاون بين العلماء ورجال السّياسة أنتج مجتمعا إسلاميا مطيعا للمبادئ المثالية المطابقة للرّسالة الأساسية دون أن يؤدي إلى بحث حول إقرار حكومة أو رؤية معيّنة للقوى الاجتماعية أو انبثاق روح سياسية ضمن الدّولة بالأساس، ولم يسلم المعاصرون من نقد جعيّط فحتّى حسن البنّا وغيره من المحدثين لم يهدفوا إلى أسلمة المجتمع بواسطة دولة إسلامية، وهو ما يعني هيمنة جماعة المؤمنين لتطبيق التّشريع. ويلفت جعيّط الإنتباه إلى أنّ الإسلام غنيّ بالقيم النّبيلة مثل العدل والمساواة بين المؤمنين والأخوة في اللّه والرأفة بالضعفاء والتّضامن. لكن لتأسيس ثقافة سياسيّة ينبغي أن تحقّق هذه القيم بصورة فعلية في جوهر الدّولة لا أن تكون مجرّد برنامج للحكومة وهو ما يعني إشاعة المطالبة بما هو مثالي ضمن آليات السّلطة، وفي هذا الإطار ينزّل جعيّط الثورة الإيرانية في مستوى الوقائع لأنّها جسّمت معارضة مظفّرة للدّيكتاتورية باسم الإسلام، في حين أنّ حركات المعارضة في الماضي كانت تتحطّم على جدار الديكتاتورية الموروثة من الشّرق القديم.

---

[1] Islam et politique dans Islam et politique au Maghreb, p. 141-149

ويظلّ جعيّط وفيّا لمنهجه في التّعامل مع التّاريخ، فهو يحلّل التّاريخ لفهم الحاضر، لذلك ينطلق من الإسلام والسّياسة عند خير الدين وابن خلدون وابن تيمية لتحديد علاقة العلماء برجال السّياسة وتفسير غياب الثّقافة السّياسية الإسلامية إلى حدّ اليوم ليصل إلى الثورة الإيرانية وهو موضوع ينظر إليه مجدّدا لكن بربطه بالفكر الإصلاحي [1]. فهو يحلّل جذور الوهّابية والحركة المهدية والأصولية والسّلفية ويميّز ما نشأ منها في الرّيف عمّا نشأ في المدينة ويبرز الفرق بينها ليؤرخ لظهور البعد القومي حتّى ولادة التّيار الإسلامي مع الإخوان المسلمين في مصر، ويذهب إلى أنّ أحدث الاتجاهات الإسلامية هو ما ظهر بإيران، في حين أنّ الإتجاه الإسلامي في تونس نشأ على يد شبّان يدعون إلى الوصل مع ذكرى الزّيتونة إلى جانب تشبّعهم بعديد النّظريات السّياسية الحديثة، وهم يعتمدون على شبكة تحليل متعدّدة المشارب، فالإسلام عندهم قوّة جهاد وتأمّل، دون تهميش البعد الإيماني والشعائري فيه، وإذ يعترضون على التّقلص الحضاري للإسلام فإنّ ضعف مستوى قيادتهم يتمثّل في تجاوزها البعد التّأملي الرّوحي الخالص وهذا البعد شديد التّأثير في الجماهير، ولعلّ التّيار الإيراني لم يتأثّر بالتّيار الإسلامي في العالم العربي، بل هو على صلة كما يرى جعيط بجذوره السّياسية الشيعية، وأبعاد الثّورة الإيرانية تؤكّد ذلك في نظره. وهو ما يدفعه إلى التّساؤل عن مثالية هذه الثّورة، ومثالية كامل التّيار الإسلامي عموما. فهذه الثورة بالنّسبة إلى الإسلام تعرض نمطا لتجديد حيويّته وتبشّر بانتصار قيم التّقشف وتطليق مادّية العصر وحضور الرّوحي وأفضليته، غير أنّ هذه الرّسالة كما يرى المؤرخ صالحة لكلّ الإنسانية وهي رسالة أخلاقية أكثر منها ما ورائية. وإذا قدّر للدّين أن يلعب دوره - وذلك ممكن - في عالم اليوم فليس بالعزف على وتر تمجيد الموت لبلوغ عالم أفضل في المستقبل بل بتذكير الإنسان بجملة من الفضائل الجوهريّة ومنها المساهمة في البذل وممارسة مغامرة روحية تهفو النّفس من ورائها إلى ما هو أسمى، ففي هذا الاتّجاه تجاوز لتصوّر العالمين الشرقي والغربي للوجود اعتمادا على إيمان قـــويّ وفصـــــيح لذلك يراهن جعيط في هذا السّياق على الإنسان الذي لن يتغيّر إلاّ بتغيّر

---

[1] Du réformisme à la révolution islamique dans Démocratie N ° de Mars 1989 p. 12-13

أدواتـــــه، وهـــــنا يشيد بأنّ الرّسالة الرائعـــة للثـــورة الإســــلامية تتـــمثّل في دفق العنف في التّاريخ، ذلك العنف الذي لن تتحقّق بدونه غير الأماني الورعة والعجز.

د - مـــن تاريـــخ تـــونـــس الإســلامـيـة :

لئن كانت دراسة التّاريخ عند جعيّط تفتح غالبا على الشّاغل السّياسي وعلى مشاكل المسلمين في العصر الحديث، وقد حملوا جذورها عبر التّاريخ منذ القديم، بل إنّ تلك الجذور تفسّر غالبا واقعهم الرّاهن فإنّه يجتهد في النظر إلى مباحث طريفة في تاريخ تونس لم يسبق إليها، أو لم يعرها غيره من الدّارسين ما تستحقّ من اهتمام، وبصرف النّظر عن دوره في كتابة تاريخ تونس الإسلامي في العهود الحفصية والفاطمية والصّنهاجية وتحليله لدور المؤسسات والثّورات[1] فإنّه ركّز على فتح إفريقية لإثارة جوانب ظلّت غامضة إلى وقت قريب. فقد أعاد قراءة تاريخ تونس الإسلامي وعالج الفتح وما حفّ به مبرزا دور الفاتحين ونوعيّة المقاومة البربريّة، وهو أمر كثيرا ما أغفله المؤرخون الغربيون الذين اهتمّوا أكثر كما يقول بالموت الفظيع للحضارة الرومانية - البيزنطية، فالجدير بالاهتمام في رأيه تلك المقاومة الفوضويّة، البطولية المعبّرة عن نضال الإنسان من أجل الحريّة والحياة في وجه المنطق الفظيع لحرب الفتح، لكن فظاعة هذه الحرب لم تلبث أن نسيت بفضل الانجازات الهامّة التي تأسّست في المغرب بفضل الإسلام وأثره في التّاريخ والحضارة، فالمؤرّخ لا ينظر إلى التّاريخ نظرة تقديسيّة، فيخفي لسبب ما الوجه العنيف للفتح، بل يصوّر ما رافق الفتح من عنف وتدمير، وكيف أنّ إفريقية دفعت بعد الفتح ثمن مقاومتها، فقد أفقر حسّان بن النّعمان إفريقية وعاد إلى الشّرق بكميّة من الذّهب والحجارة الكريمة والخيل والعبيد،[2] فأفرغ بجشعه البلاد من ثرواتها وكان بنو أميّة من أبرز المستفيدين، لكن ذلك لم يمنع من ولادة تنظيم جديد للحياة البشرية تحت تأثير إيديولوجيا نافذة؛ وكأنّ جعيّط ينبّه إلى أنّ ازدهار المغرب كان وليد حضور الإسلام فيه رغم عنف الاقتحام عند الفتح. ولعلّ

---

[1] Histoire de la Tunisie, le moyen-âge

[2] La conquête arabe (17-864 / 645-705 ap J-c) dans Histoire de la Tunisie, le moyen âge- op. cit. p. 38

ما يؤكّد هذا الاستنتاج تعمّقه في درس البعد القانوني والإداري لولاية إفريقية في القرن الثاني الهجري[1]، في سياق آخر، فهو يؤكّد أنّ الدّراسة التّاريخية لولاية إفريقيّة بعد الفتح العربي ليست تامّة، ورغم نقص الوثائق وتأخّر بعضها زمنيّا ممّا يضفي عليها الشكّ فإنّه يعتقد إمكانيّة القيام بهذه المهمّة، ذلك أنّ الفتح كان عاملا أساسيّا ومحرّكا قويّا لتحول إفريقية من مصير تاريخي إلى آخر.

وتبدو مرحلة الولاة هي التي جسّمت هذا التّحول وأبرزت ما تمّ من تغيّرات جسيمة، وهو ما يبرّر قيمة أيّ بحث يمكنه أن يعتني بها فدراسة المؤسّسات أمر لا بدّ منه، حيث اتّخذت المؤسّسة العربية - الإسلامية وضعها وقيمتها باعتبارها تنظيما تابعا للدّولة. وقد انتبه المؤرّخون في رأي جعيّط مؤخّرا إلى مدى تواصل هياكل المؤسّسات السّابقة للإسلام في إفريقية وانسجامها مع الدّين الجديد وقد أنكروا طويلا هذه الأطروحة، فهشام جعيّط كشف عن دور الطّابع العربي وهيمنته على الإرث البيزنطي. ولئن وقع إسقاط النّمط الإداري العربي على إفريقية إسقاطا فإنّ انسجام الشؤون الإدارية لم يتمّ إلاّ بالإستناد إلى عناصر الهيكلة البيزنطية السّابقة في عديد المجالات. لكنّ للعامل الجغرافي دوره في جعل الوالي يمسك بالمسؤولية السّياسية وحده في كلّ مجالات السّياسة والجيش والجباية، فبعد المسافة بين المركز والولاية حتّم هذا الدّور على الوالي وأسّس لمقدّمات استقلالية ولاية إفريقيّة التي كانت بجناحيها طرابلس والزّاب مركز حكم الولاية في المغرب عموما وأصبحت وحدة سياسية بفضل موقعها الجغرافي هيّئت لتشكّل دولا عديدة. ولا شك في أنّ حسن الإدارة القيروانية فضلا عن كونها أرض السّلطة دون منازع هو ما نحت طرافتها واستعدادها لتخريج أجيال من الإطارات السياسية بصفة مستمرّة.

وهكذا نلاحظ أنّ دعوة جعيّط إلى الحفر في التّاريخ الإسلامي لإفريقية، تسعى إلى تناول ما أهمله غيره من المؤرخين أو تتوقّف عند لحظة أو حدث لم ينل حظّه من التّحليل في سياق ربط السّبب بالعلّة، وتفسير مجريات التّحولات والتّطورات بالرّجوع

---

[1] La Wilaya D'Ifriqyia au II / VIII siècle : Etude institutionnelle dans Studia Islamica vol 27, 1967 p. 78-122 et vol 28, 1968 p. 79-109

أساسا إلى البدايات والجذور، ونفس هذا المنهج توخّاه في سياق اهتمامه بغرب العالم الإسلامي وتاريخ ولاية الأندلس منذ الفتح إلى استقرار الخلافة الأموية بها. [1]

وإذا كان جعيّط لا يفصل جغرافيا وبطريقة مبدئية بين تاريخ الإسلام في المشرق أو المغرب بل ينظر إليه في وحدته وآلياته وأبعاده فإنّ بحثه عن الخصوصيّات المشتركة لهذا التّاريخ يفرض عليه الامتداد في الزّمان من الماضي إلى الحاضر والمراوحة في المكان بين المشرق والمغرب تارة والعالم العربي والغرب تارة أخرى. غير أنّه أولى اهتماما خاصّا في مرحلة من دراساته إلى كلّ ما له علاقة بالتّنظيم الإداري والقانوني للدّولة، وقد يكون ذلك على هامش اهتمامه بأطروحته الرئيسية حول الكوفة ومؤسساتها الإدارية وعلاقتها بحكم بني أميّة، فمن هذه الزّاوية عالج إشكالية النظام القانوني لمقاطعة الأندلس في ظلّ الحكم الأموي على امتداد خمسين سنة تقريبا من الفتح على يد طارق بن زياد إلى قيام النظام الملكي المستقلّ على يد بني أميّة؛ فما يجدر التّنبيه إليه أنّ الأندلس ظلّت رغم ارتباطها في البداية بإفريقية محافظة على طابعها الذّاتي الذي يميّز شخصيّتها، ولم يكن والي إفريقية إلاّ مجرّد خيط يشدّ هذه الولاية البعيدة إلى الخليفة أي «منبع الشرعية»، لكن ذلك لم يمنع الولاية في نهاية الأمر من الاستقلال بنفوذها الذّاتي في ظلّ تحوّلات اجتهد المؤرخ في الكشف عن أبعادها.

وبالرّجوع إلى تاريخ تونس الحديث وضمن نفس التّوجه في تحليل دور المؤسّسات ومدى تعامل القديم منها مع الوافد عليها إثر فتح أو احتلال، حاول دراسة أثر العثمانيين في المؤسّسات والحضارة والثّقافة بتونس في القرنين السّادس عشر والتّاسع عشر [2] فتناول هذا التّاريخ من خلال محاور ثلاثة بحثا عن التّأثير والتأثّر هي: المؤسّسات (السّياسية الخاصّة) والمجتمع والحضارة ثم العلم والدّين والثقافة. وفي الأخير أكّد أنّ القرنXVI بلغ فيه العلم أسوأ حالاته ممّا جعل أحمد بن أبي الضياف يلاحظ أنّ العلم كاد يفقد من العاصمة لكن استطاع بعد ذلك التّركي أحمد أفندي منذ بداية

---

[1] Note sur le statut de la province d'al-Andalus de la conquête à l'instauration de l'émirat omayyade (93-138 - 711-756) dans les Cahiers de Tunisie n° 61, 64, 1er-4ème Trim. 1968. p. 7-11

[2] Influence ottomane sur les institutions, la civilisation et la culture tunisiennes du XVI° au XIX siècle. dans : Revue de l'histoire maghrebine n°, 6 Juillet 1976 p. 150-156

القرن XVII إعادة الأمور إلى نصابها، فنبغ علماء مثل أحمد الشّريف ودرغوث وبن مصطفي وكلّهم من المذهب الحنفي، إلى جانب ظهور خطّة شيخ الإسلام، وقد كان الدّين سببا لتحوّل جذري في المجتمع إذ أنشأ جملة من الطبقات والعائلات المهيمنة وأعدّ طبقات قياديّة مؤثّرة في تونس الحديثة قبل بروز بورقيبة. وقد تمّ ذلك بفضل تضامن العامل السّياسي والاجتماعي والدّيني لرسم ملامح النّظام، وقد كان تأثير العثمانيين في الوجود التّاريخي لتونس عميقا وهشّا في نفس الآن.

هـ - كيف نقرأ الإسلام في العصر الحديث؟

مهما تنوّعت زوايا نظر المؤرّخ إلى الإسلام والمسلمين فإنّ محورا قارّا يظلّ متواترا في دراساته يظهر بكثافة أحيانا ويخفت حضوره أحيانا أخرى ويتلخّص في سؤال إشكالي خلاصته تعبّر عن حيرة وشعور بضرورة التّوصل إلى إجابة مقنعة : كيف نقرأ الإسلام وما هي صلتنا بالإسلام اليوم؟ فالحقيقة المطلقة من وجهة نظر الدّين تجعل الدّارس أمام «صعوبة حلّ مشكلة انسجام الجهاز الدّيني مع العصريّة ومتطلّباتها» [1] فقد أدرك جعيط منذ البداية المفارقة القائمة بين النصّ والتّاريخ بل أدرك أنّ الأولوية لدى «المؤمن الحقيقي» هي نجاة روحه في الآخرة في حين أنّ الأولويّة عند «المشرّع الدّنيوي» تستهدف «الحياة الدّنيا والتّقدم الاقتصادي» لذلك يصبح صوم رمضان ضربا من ضروب «تعطيل المجهود الاقتصادي»، وفي ذلك إشارة صريحة إلي موقف بورقيبة من فريضة الصّوم سنة1960، بل يميّز الجدل بين موقفين متناقضين يصعب التّوفيق بينهما نظريّا لأنّ كلّ واحد منهما يريد إقصاء الآخر وفرض ذاته في حين أنّهما ضروريان معا في نظره للمحافظة على توازن المجتمع «فالشّعور بالسّلف ليس شرّا في ذاته» و« الفكر اللائكي من أهمّ حاجيّات المجتمع الإسلامي» فكيف يكون الحلّ إذن «وما العمل» أو «كيف يمكن لنا أن نعالج قضايا الإسلام المعاصر مع محاولة إنقاذ ما يجب إنقاذه؟» [2]

---

[1] خواطر حول الإسلام المعاصر، الفكر، جوان 1966 ص96 .

[2] ن م ص98 .

ولا يكتفي جعيّط بإثارة المسألة فقط بل يقترح خطّة للعمل تقوم على مستويين مستوى الإطار الجماعي العام، ومستوى التّفكير الطّلائعي ويتّصل المستويان أيّما اتّصال «فالبحث الشّخصي أعني الذي تقوم به العبقريات، يلعبُ دوره في كونه يقذف في المجتمع أفكارا ومثلا عليا وقيما تؤثّر على سلوك العامّة وعلى نظرة الوسط إلى الدّين» [1] ولعلّ هذا بعض ما يمارسه في دراساته وكتاباته ذات العلاقة بالإسلام، وينبّه بشأن المستوى الأوّل إلى ضرورة علم المسلمين «بالمراحل التّاريخية التي مرّ بها التّشريع الإسلامي» وإدراك «قواعد تأسيس القوانين الدّينية، وذلك بإنجاز بحوث رصينة بعيدة عن «الارتجال» في مجال «الفقه والحديث وعلم الكلام فسيفهمون بذلك الرّوح العامّة التي قام عليها البنيان الإسلامي» ويبلغ درجة تمنّي أن تكون للمسلمين «دراسات في التّفسير وعلم الكلام ومدارس متعدّدة وتأويلات حيّة - وهذا لا يعني أنّها هوائية شخصية - بل اجتهاد حقّ (...) وقبل كلّ اجتهاد في المضمون يجب أن يبرز اجتهاد في الأصول أي في المبادئ التّشريعية العامّة» [2].

أمّا بشأن المستوى الثاني «مستوى عرض النظريات الفلسفية الدّينية وتَجديد الرّوح الإسلامي فهناك مناهل متعدّدة يمكن للمفكّر الأخذ منها»، ولا يتردّد جعيّط في نقد بعضها «كالعقلانية السّطحية» الغالبة على «الكثير من المجدّدين» فهي «معدومة القيمة في ذاتها» ولولا الكلف «بالتّقليد الشكلي» ما كانت لتشهد رواجا، وعليه فإنّه يحذّر «المفكّر الدّيني» من «النّسبية والتّاريخانيّة l'historicisme ، إنّه يجب تأكيد معنى التّجاوز le sens du transcendant ، أيّ كلّ ما يتجاوز الأنا الحقير إلى ما تصبو إليه النّفس العالية المطلقة» [3].

وتبلغ خطّته هذه أقصاها عندما يدعو إلى ضرورة إحياء عنصر «الإيمان» دون شك أو وجل فقد «آن الوقت لإغناء معنى الإيمان، وفكرة الإيمان وإقرارها وتأكيدها وكأنّي بالمسلمين محتشمون منها لشدّة ماطغت عليهم العقلانية المعاصرة، الدّين إيمان

---

[1] ن م ص

[2] ن م ص

[3] ن م ص99 .

وقداسة ولكنّه أيضا تهذيب وطهارة وإذعان». وتتعالى عند جعيّط العاطفة الدّينية - ولعلّه استثناء في جلّ دراساته وتحاليله - ليعترف بفضل الإسلام «والإسلام والحمد للّه دين عظيم يمكن بحقّ أن نفخر به كما يجب علينا أن نفخر بنبيّنا وبقرآننا (...)ففي طمأنينة القرآن والحديث سلم حقيقية وخير وفضل وبالجملة ثورة عظيمة ولن أبالي هنا بالنّقد التّاريخي ولا التّاريخية والتّاريخانية ولا بالعقل الجاف والعقلانية فإنّ السّلطة الخفيّة التي هي إحدى أعمدة الدّين تنقذنا من الذبذبة لأنّها إقرار بالماضي وإقرار بالتّضامن واحتقار للأنا»[1].

أمّا البعد الاجتماعي الشكلي للدّين بما في ذلك الطّقوس فبالإمكان تطويرها لأنّ المجتمع «الحالي في سبيل الدنيوية en voie de sécularisation ولم يعد الخطر الآن في شدّة تديّنه أو تشبّثه بالروحانيات بل إنّي أرى أضواء المادّة تغلغلت في قلبه»[2]. وليس لنا إلاّ أن نتساءل عن كيفيّة تطوير الطقوس مثلا في سياق الدّنيوية وقد اتّخذ جلّها بعدا ثابتا أقرّته كتب الفقه وجذّرته الممارسة كالصّلاة أو النّحر في عيد الأضحى، هذا إلى جانب أنّ تحذير جعيّط من تغلغل المادّة وحكمه بأنّه لا خطر من شدّة التّدين والتّشبث بالرّوحانيات، كان حكما متعجّلا نسبيّا برّرته اللحظة الآنية لإبداء هذه الخواطر أي سنة 1966إذ لو حاول النّظر إلى الإشكالية من زاوية استشرافية لتبيّن أنّ الخطر كلّ الخطر في المجتمعات الإسلامية تولّد من شدّة التّشبث بالرّوحانيات منذ مطلع السّبعينات على أساس إيديولوجي لا روحاني خالص، ولعلّ ما حمله على هذه الآراء عدم تطبيقه لما سبق أن أعلنه في مقدّمة نفس الدّراسة من «إنّ كلّ تفكير حول الأديان يجب أن يندرج في نطاق نظرة فلسفيّة تاريخيّة إلى دور الدّين في الحياة البشرية ومصيره الحالي عامّة»[3].

لكن هذه «الخواطر» لم تمنع المؤرّخ في سياق آخر من الوعي بضرورة «تخليص المجتمع من سيطرة الدّين أو بالأحرى من المحتوى المؤسّساتي الإسلامي

---

[1] ن م ص

[2] ن م ص

[3] ن م ص96 .

المرتبط بعصر مضى، وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها، تلك هي المهمّة العاجلة الضرورية وهي مهمّة عملية، وتطرح على الصّعيد النّظري قضيّة العقيدة وصلاحها في الوقت الحاضر وبمعنى آخر كيف للضّمير الإسلامي إعمال الرأي من جديد في عقيدته، فيلقي عليها نظرة جديدة ونظرة حقّ؟»[1] فالدّعوة صريحة إذن إلى قراءة جديدة للدّين على ضوء التّطورات والتّحولات البارزة في هذا العصر حتّى يظلّ المسلم محافظا على توازنه فلا يسقط في تقليد الآخر أو التّنكر لجوهره.

لكن هذه القراءة أو هذا التّأويل لا بدّ من خضوعه لشروط يحسن ضمنها توظيف «ما بلغه الفكر الحالي من رقيّ» [2] دون مبالغة فموقف محمد أركون وتطبيقه التّحليل البنيوي اللغوي على النصّ الدّيني، لا يقبله جعيط رغم أنّه تحليل تجريبي «خصب»، ولئن كان مسلكا علميّا إلى النصّ، فإنّه لم يقم إلاّ بترجمة ما شعر به الحدس منذ زمن بعيد وتقسيمه إلى لغة واضحة، فعمل أركون يتمثّل في «تأخّر التّحليل على الحدس» و»الحقيقة أنّه يجب اعتبار الكلمات رموزا قبل اعتبارها علامات»[3] وبهذا النّسق من النّقد والمجادلة يختلف جعيّط قطعا عن البعض من التّقليديين الذين كفّروا أركون دون تردّد وقبل هضم أغلب أفكاره، فأركون في رأيه «يجاري تيّارات فكريّة عربية هامّة» ويحاول «التّوفيق بين الإنسان والتّعالي أو «إعادة تركيب الوعي» لكن خشيتي أن يكون هذا التّوفيق توفيقا بين مفهوم ومفهوم آخر، ولم هذا المفهوم بدل ذاك، ومن أين جاءت هذه الضرورة؟ يبقى جوهر القضيّة في رأيي ميتافيزيقيا، ويردّ إلى موضوع الواقع السّميك فيما - قبل أوفيما - بعد اللّغة»[4].

إنّ البحث في كيفيّة قراءة الإسلام اليوم ومدى القدرة على التّوفيق بين الإسلام والعصر جعلته منشغلا بالبحث عن قيم الإسلام[5] فإذا كان محمد الطّالبي انتهى إلى أنّ

---

[1] الشخصية العربية ص10 .

[2] ن م ص127 .

[3] ن م ص

[4] ن م ص126 .

[5] Une quête pour les valeurs en Islam, dans Diogène N° 124, 1983 p. 93-111

جوهر الإسلام في مقاصد أحكامه فإنّ جعيّط تبيّن أنّ روح الإسلام تتمثّل في ما يختزنه من قيم أخلاقية، وعلاقة الدين بالأخلاق يقرّها عديد الفلاسفة ومنهم ماكس فيبر الذي يستشهد جعيط برأيه في الإسلام، وفي سائر الأديان باعتبارها ديانات أخلاقية مركبة من توصيات ومحرّمات يمثّل اقترافها ذنبا ويعزو هذه الخصوصية إلى أنّ النّبوة ترتكز على الأخلاق، غير أنّ ضخامة البعد الأخلاقي وتعدّد القيم في الإسلام يفرضان اتخاذ منهج يساعد على تصنيفها وضبطها وهو ما يحيله على القرآن والحديث أساسا لضبط ما فيهما من قيم أخلاقية أساسيّة والطّريف أنّ جعيّط يعتبر الحديث مقدّسا ويتعامل معه بنفس القيمة والقرآن فهما «نصّان تأسيسيّان مقدّسان»[1]. ويستنتج أنّ مجموعة من القيم ذات بعد بيداغوجي تهدف إلى إشاعة السّلم بين المؤمنين والإرتقاء بالعلاقات البشرية إلى أعلى درجات الإنسانية، وخلاصتها «الصّبر والرّحمة والهدى والطمأنينة والحقّ» إلى جانب قيم أخلاقية أخرى «أقلّ براقماتية» من الأولى، تتعلّق بعقاب اللّه أو رحمته وتتّخذ شكلا قانونيا جنائيّا كتحريم القتل والزّنى والخمر والسّرقة، وهي تهدف جميعا إلى تنظيم حياة البشر وتحدث صلة بين الحياة والدّين وإن كانت تتأسّس على قيم إيجابية ضمنيّة في كلّ الدّيانات التّوحيدية.

وتزداد هذه القيم إنسانية في رأي جعيّط بالرجوع إلى الحديث الذي يعبّر عن أقوال الرسول «وخلاصة التّجربة العميقة للأمّة» وتمثّل السّنة في هذا السّياق متمّما جوهريا لما ورد في القرآن من قيم، بل إنّ السّنة تتوقّف كما يرى جعيط عند أشدّ الأمور دقّة وبساطة لتنتهي إلى ما تؤدّي إليه من بعد جسيم مثل حديث الهرّة وما يوحي به من أبعاد أخلاقية. وهكذا استطاع الإسلام أن يثقّف الشعب العربيّ المهمّش في تاريخ الشّرق ويهذّبه، بل أن ينتقل به إلى مستوى العالميّة حيث جاء الإسلام برسالة عالميّة تتوجّه إلى الإنسانية قاطبة بل إلى مختلف الطبقات الاجتماعية على اختلافها»[2].

---

[1] ن م ص93 .

[2] ن م ص100

غير أنّ جعيّط لا يكتفي بالقرآن و السّنة مصدرين للبحث عن القيم الأخلاقية في الإسلام بل يوسّع مدى بحثه إلى ما أشاعته النّظريات و الأفكار في الإسلام من تجذير للقيم، ويستوقفه مثال أبي حامد الغزالي في الجزء الثّالث من الإحياء دون الغفلة عن تحليل القيم «المدنّسة» أو الدنيوية في الإسلام وتعميق النّظر في ما طرأ على البنية الاجتماعية من تحوّلات بحكم تداخل الشعوب الإسلامية ودور المؤثّرات الأجنبية فيها، فتعدّدت بذلك مصادر الأخلاق وتطوّرت فبعد عصر الغزالي استقرّ نظام أخلاقي قيمي معترف به من قبل الضّمير الإسلامي حيث يهيمن العنصر الدّيني، دون إقصاء التّجربة التّاريخية وحريّة الإنسان في الإختيار ضمن شبكة شاسعة من القيم الأخلاقية. «إنّ الحضارة الإسلامية أسّست لقيمها الأخلاقية قانونا انطلاقا من القرآن في البداية ثمّ أصبحت هذه القيم جزءا من الكيان البشري يتبنّاها ويقدّسها». [1] وفي هذا الإطار تفهم مقولة إنّ الإسلام دين ودنيا، وهي مقولة تمّ استثمارها عند المواجهة بين الغرب والشّرق في العصر الحديث، فلجأ المصلحون إلى الدفاع والدّعوة إلى إحياء القيم الأخلاقية الإسلامية لأنّها تجمع بين النّجاح في الدّنيا والنّجاة في الآخرة ولكن مضيّ التّطور وتعمقه فرض تعدّد وجهات النّظر والإيديولوجيات في المجتمع فطرح المشكل بطريق مغايرة فكلّ الدّول الإسلامية تستمدّ قيمها الأخلاقية على نحو ما ورد في القرآن والسّنة وما طرأ عليها من تحريفات على امتداد أربعة عشر قرنا «غير أنّ البعد المضمر في الشخصية والسّلوك كان متفوّقا على البعد الظّاهر للقيم»[2] ولذلك فإنّ التّيار الإسلامي ثار ضدّ انهيار القيم ودعا إلى إحياء القيم الأخلاقية الإسلامية المهدورة من خلال الحياة اليوميّة ورفض كلّ وجه من وجوه التّوفيقية.

ولا تخلو بعض افتراضات جعيّط من نقد لكامل المنشغلين بإعادة قراءة الإسلام على ضوء معطيات العصر الحديث، على الأقلّ في ما يتعلّق بمبحث القيم الأخلاقية «فإذا ما اعتبرت هذه القراءات ضربا من التّحيّل والاستسلام وإذا كان الحداثيّون المصالحون قد توصّلوا إلى حلّ وفاقي أعرج فإنّ البحث عن القيم بالمعنى الإسلامي

---

[1] ن م ص107

[2] ن م ص109

وبكلّ إخلاص يبقى من قضايا السّاعة» في رأيه، فهل يعني هذا أنّه يرفض كلّ محاولات قراءة الإسلام في العصر الحديث ويعتبرها نوعا من الحيلة أم أنّه يرفض كلّ محاولة تهدف إلى إدراج القيم ضمن العصر الحديث وإيجاد مسوّغات لها تجعلها لا تتناقض مع الواقع أم أنّه يفضّل تعليق هذه القيم وما تتضمّنه من أبعاد تشريعيّة قانونية والاكتفاء بما هو كونيّ منها؟ لعلّه يفضّل ما تمّ في الغرب من «علمنة للمسيحية» فتحولّت إلى ضرب من «الإنسانية الواعية»[1]، فاستحدثت صيغا فتحت آفاقا جديدة للحرّية وللحياة وللقيم الذاتية وذلك بالتّنازل تدريجيّا عن قيم لم تعد صالحة للعصر... لكن ألا يتناقض هذا الموقف مع موقف آخر له، نبذ فيه التّقليد وأشـــاد بـــأن نكـــون مخلصين لذاتنا، معتدّين بمكاسب الحضارة الإسلامية وقيم الإسلام؟[2]

لقد كانت قراءة جعيّط لتاريخ الإسلام مركّبة، فسؤاله عن مصير الشّخصية العربية الإسلامية وعن علاقة الإسلام بأوروبا قديما وحديثا جعله يمارس عمليّة حفر عميقة في علاقة السّياسي بالدّيني مركّزا التّحليل على لحظات تشكّل العلاقات والبنى داخل المدينة في الإسلام وما عرفته من مؤسّسات وتشريعات تداخل فيها الدّنيوي النّسبي بالدّيني المطلق أو معيدا قراءة لحظة ميلاد العقل السّياسي العربي ودور الدّين في توجيهه، وصولا إلى رصد القيم الإسلامية التي تخلّلت الزّمان وواجهت عصرا جديدا فرض نوعا من العلمنة لابدّ منها إذا أرادت «الأمّة الإسلامية» أن تحافظ على كيانها ولا تقطع مع العالم من حولها، وتبقى عربيّة في ذات الوقت، فالعروبة والإسلام مقترنان في أطروحة جعيّط التي ينفتح فيها على مختلف المشارب وينهل من ماكس فيبر وكارل ماركس وهيقل ومحمد إقبال وميشيل عفلق ومرلو بونتي والطبري والغزالي دون تفريق، بل إنّ موقفه من الاستشراق يظلّ متميّزا إذ لا يتجنّى على مجهود العارفين منهم، ويناقش من أخطأ وينقده برصانة العالم وحجّة المتمكّن، فضلا عن تطويع مختلف المعارف لبحثه فيتجاور التّاريخ مع الفلسفة وعلم النّفس وعلم الاجتماع والانتربولوجيا والاقتصاد، لذلك يمكن للنّاظر في مختلف دراسات جعيّط

---

[1] ن م ص108

[2] أوروبا والإسلام.

المتعلّقة بالإسلام أن يلاحظ ازدواج العمل عمل المؤرّخ والفيلسوف[1] في ذات الوقت وأنّه لم يقف به البحث عند حدود الوصف والتقييم، بل تجاوز ذلك إلى وضع معالم نظريّة هدفها تفسير الواقع بمبادئه وجذوره، مبديا وعيا عميقا بالتّعامل مع النّصوص التّاريخية القديمة واستنباط أفكار جديدة لم يسبق إليها، وتتجلّى هذه الخاصيّة تحديدا في طبيعة قراءته لنصّ تاريخ الطبري مثلا وتفسيره لظروف «الفتنة» وأبعادها الممتدة في تاريخ المسلمين.

ولئن اشترك مع محمد الطّالبي في الالتفات إلى الآخر (أوروبا، الغرب، المسيحي) فإنّ لكلّ منهما أهدافه وتوجّهاته، فتركيز محمّد الطالبي على الحوار وإشاعة التّسامح، يتجاوزه جعيّط بالنّفاذ إلى العقل الغربي والسّعي إلى تصويبه وتغيير أحكامه وتصوّراته عن الإسلام، وهي تصوّرات مشبعة بمخيال استعماري أحيانا.

وإذا كانت لغة الكتابة في البحث العلمي تتحدّد بطبيعة المتقبّل وبثقافة الكاتب وحذقه للغة أكثر من أخرى فإنّ الطّالبي اعتمد العربيّة تارة والفرنسية بل الأنقليزية أخرى، أمّا جعيّط فكاد يقتصر على الفرنسيّة باعتبارها خير ضامن لترويج أفكاره في غرب يجهل أو يتجاهل الكثير عن تاريخ الإسلام والمسلمين ولذلك حظيت كتبه في ما بعد بالتّعريب، ولم تكن في أغلبها ترجمة جيّدة، وهو في أحدث مؤلفاته اختار الكتابة بالعربية عن قصد، فالتّعريف «بالحضارات والأديان الأخرى، إنّما أرجو منه خروج العرب والمسلمين من تقوقعهم وضيق أفقهم الفكري. وكان هذا ممّا حفّزني على الكتابة بالعربيّة»[2] فالرسالة إذن موجّهة هذه المرّة إلى العرب مباشرة، فهل وردت في أوانها أم تأخّرت قليلا؟ إنّ تبرير جعيّط اختيار الفرنسيّة وسيلة للتّعبير يعود حسب رأيه إلى كون «العربيّة فقيرة جدّا في كلّ ما هو مصطلحات في الفلسفة والعلوم الإنسانية التي انتشرت في الغرب لكثرة استعمالها وكثرة استيعابها فدخلت في الحياة الفكرية العامّة، ولذا تجد دائما صدى في نفس القارئ حتّى من المثقّف المتوسّط. والخطاب يكون عادة

---

[1] Souriau Ch., La conscience islamique dans quelques œuvres récentes d'intellectuels du Maghreb, dans Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée (R.O.M.M) N°29, 1er Trim, 1980 p. 69-107

[2] في السيرة النّبوية : الوحي والقرآن والنّبوة. ص12 .

موجّها إلى من له ثقافة مسبّقة في حقل العلوم الإنسانية، وإلاّ بات مبهما أو وُسم بأنّه أجنبيّ وكأنّ ذلك وصمة عار»[1]

و – في تاريخ المؤسّسات والنّظم:

لئن تطرّقت الدّراسات التّاريخية التّونسية إلى الإسلام من الزّاويتين الاجتماعية والسّياسية فإنّ منها ما حاول الاهتمام بكلّ ما له علاقة بالاقتصاد للاقتناع بأنّ «فهم القضايا السّياسية الكبرى» لا يتمّ «بدون التّعرف إلى التطور الذي عرفته الحياة الاقتصادية» وما رافق هذا التّطور من تحوّل عمراني، سكاني، اجتماعي كان له أثر بيّن في تاريخ المجتمع العربيّ الإسلامي[2]. وقد صيغ هذا النّوع من الدراسة باللّغة العربية مباشرة وركّز صاحبه على «الإشكاليات» في «قضيّة معيّنة» على أن «تحظى بمزيد التّمحيص والتّفصيل في دراسة أخرى» ورغم طغيان الجانب العاطفي فإنّ قيمة مثل هذه الدّراسات فيما نبّهت إلى وجوده من مادّة تاريخية رصدت تطوّر التّنظيم الاقتصادي ممّا يساعد على إدراك «كثير من القضايا الخطيرة التي واجهتْ الدّولة الإسلامية النّاشئة في المدينة وما نتج عن ذلك من تحوّل جذري في هياكل المجتمع العربيّ الإسلامي»[3].

لقد أثبت الدّارس في هذا السّياق أنّ أساسي التّنظيم الاقتصادي والمالي في مجتمع صدر الإسلام هما التّجارة والزراعة وهو ما دفعه إلى وصف طرق التّجارة وأنواع البضاعة المتداولة وبرّر شدّة معاداة قريش للدّعوة الإسلامية بالسّبب الاقتصادي، فهي دعوة تهدّد مصالح قريش التّجارية أمّا الزّراعة فأرّخ لها بإحصاء ما ورد بشأنها من القرآن ليستعرض «التّجربة التّاريخية التي عاشها مجتمع صدر الإسلام في مواجهة قضيّة الأرض» واعتبر أنّ «الدّعوة الإسلامية لم تواجه الموضوع في عالم

---

[1] ن م ص8

[2] الجنحاني الحبيب : التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، ص5 .

[3] ن م ص9

الفعل والتّطبيق إلاّ بعد تأسيس الدّولة الإسلامية»[1]، أي موضوع الأرض وكيفية توزيعها واستغلالها، ولعلّه من الطّريف أن نشير إلى اجتهاده في التّعامل مع النّصوص التّاريخية وكتب السّيرة وكتب الطبقات، فانطلاقا منها يسعى إلى الظّفر بجملة من الاستنتاجات المؤيّدة لتحليله ومن جملة ما عرّف به عند تناول مبحث تاريخ الزّراعة في علاقته بالاقتصاد أساليب الزّراعة ومشكلة المياه وتطوّر التّقنيات الزّراعية والإشارة إلى التّطور الدّيمغرافي، فالفتوحات الإسلامية ودورها في تنشيط الفلاحة.

لكن التّوقف عند موضوع الاقطاع في الإسلام لا يخلو من أهميّة خاصّة، فرغم تعدّد الدّراسات في شأنه، فإنّه ما يزال في رأي الجنحاني بحاجة إلى مزيد تمحيص، ويقتصر من جهته في هذا السّياق على «الإشارة إلى أبرز ملامحه» بواسطة بعض الملاحظات، ومنها نفي مقارنة الإقطاع في أوروبا بالإقطاع في المجتمع الإسلامي «أمّا الإقطاع في المجتمع الإسلامي فهو مصطلح فقهي ومفهوم اقتصادي يعكس - دون ريب - تجربة تاريخية معيّنة عرفها المجتمع الإسلامي» بل يتجاوز ذلك إلى محاولة تحديد المفهوم وخصوصيّته وتطوّره عبر العصور «إنّ مفهوم الإقطاع في المجتمع الإسلامي عرف معاني، وتجارب تطبيقيّة مختلفة بآختلاف الزّمان والمكان، فهو - إذن ليس مفهوما واضحا وقارّا طبّق بأساليب موحّدة في كلّ العصور وفي مختلف مناطق العالم الإسلامي»[2]. فللإقطاع كما يرى شروط دقيقة وضعت منذ عصر الرسول إلاّ «أنّ التّطبيق تجاوز هذه الشروط ابتداء من خلافة عثمان» وتدعّم أيّام معاوية «وكان لهذا التّجاوز أثر واضح في الصّراع السّياسي والاجتماعي الذي عرفه صدر الإسلام»[3]. بل كان الإقطاع «من أبرز العوامل الكامنة وراء كثير من حركات المعارضة السّياسية والانتفاضات الاجتماعية» والمؤرّخ لا يلجأ في عمله إلى تعمّد الاسقاطات أو محاولة فرض نظريات من خارج النّسق التّاريخي ليفسّر بها الوقائع، فهو ينطلق من النّصوص ويحلّلها ويستنتج جملة من الخلاصات كتنبيهه إلى أنّ من

---

[1] ن م ص87

[2] ن م ص104

[3] ن م ص105

فوائد «دراسة المجتمع الزّراعي الإسلامي» تحقيق مزيد «التّعرف إلى العلاقة الجدلية بين المدينة والرّيف» بل إدراك «أبعاد هذه العلاقة في المستوى الاقتصادي - الاجتماعي والسّياسي والعسكري أيضا»[1].

ولا يتوانى المؤرّخ في الإعلان عن كشف هدف دراساته للتّاريخ الاقتصادي والكشف عن مظاهر التّحول الاقتصادي - الاجتماعي من خلال النّصوص، فهو يحاول إقامة الدّليل من خلال النّصوص «على خطورة التّعرف إلى ديناميّة المجتمع العربي الإسلامي في فهم العوامل الجذرية والأساسيّة التي أثّرت تأثيرا عميقا في تطوّر الحضارة العربيّة الإسلامية، وعلى مدى حاجتنا إلى إعادة قراءة تراثنا العربي الإسلامي قراءة جديدة»[2]، وهو ينخرط بذلك ضمن مشروع سائر المؤرخين التّونسيين الّذين وجّهوا عنايتهم إلى التّراث الإسلامي، ومحاولة قراءته من إحدى الزّوايا ووفق وجهة نظر معيّنة متوسّلين إلى ذلك بمختلف المناهج واللغات أيضا. وهو ما يبرّر الاختلاف بينهم في نسق التّحليل والاستنتاجات أيضا ممّا فرض علينا النّظر في مدوّنة كلّ واحد منهم على حدة. فالجنحاني عند التّأريخ للسّياسة المالية لكلّ من عثمان ثمّ علي بن أبي طالب معلّلا أسباب نقمة قريش على سياسة علي، يرفض تفسير الأحداث الجسام في صدر الإسلام بأنّها «صراع على السّلطة» أو عودة إلى التّنافس بين بني هاشم وبني أميّة «إنّ القضيّة في نظرنا أعمق من ذلك بكثير، وما تشير إليه النصوص القديمة أحيانا من مظاهر التّحالف القبلي وغيرها من القضايا هو في رأينا يمثّل عوامل ثانوية جدّا أمام الاختلاف الجذري بين اتجاهين رئيسيين بدأت تتبلور مميزاتها منذ خلافة عثمان»[3] ومثل هذا الطّرح يختلف كليا مع ما توصّل إليه هشام جعيط مثلا في دراساته لنفس المرحلة [4]. لكنّه يتصدّى بالنّقد لبعض المواقف التي يحاول أصحابها تعمّد الإسقاطات ونسبة مواقف غير ملائمة في البحث التّاريخي

---

[1] ن م ص110

[2] ن م ص135

[3] ن م ص174

[4] راجع على سبيل المثال : الفتنة : جدلية الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، مرجع مذكور.

الأكاديمي، من ذلك اعتبار حركة علي بن أبي طالب ومن بعده ابنه الحسين على أنّها محاولة «في الدّفاع عن العدل السّياسي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام»، فهذه «نظرة تاريخية ماضوية بحتة»، وهو يلتقي في هذا السّياق مع جعيّط من جهة توظيف التّاريخ لفهم الواقع في كلّ أبعاده ويتجاوزه نسبيّا في الدعوة إلى «توظيف التّراث حسب منهجيّة جديدة، وفي سبيل رؤية عصرية متكاملة للمجتمع الإسلامي البديل» [1] بل يؤمن عميق الإيمان بضرورة الاستفادة من هذا الرّصيد الثمين في تراثنا الإسلامي للنّضال في سبيل إرساء المجتمع الإسلامي الجديد القائم على مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية والحريّة والديمقراطية» وكأنّه في هذا الإطار يتردّد بين اتجاهي سيّد قطب ت 1966 وزكي نجيب محمود ت 1973 في الموقف من التّراث وتوظيفه، دون أن يحدّد معالم «المنهجية الجديدة» أو «الرؤية العصرية»، هذا رغم وعيه الواضح بالفرق «بين مفهوم العدل الاجتماعي في عصر الحسين عليه السّلام ومفهوم «العدالة الاجتماعية» اليوم، فالظّروف التّاريخية اليوم مختلفة أشدّ الاختلاف عمّا كانت عليه قبل أربعة عشر قرنا»[2]. بل نستغرب أحيانا انسياق الباحث في الدّعوة إلى مواقف قد تمّ فعلا إنجازها، فهو يدعو إليها وكأنّه يبشّر بأمر جديد، من ذلك الدّعوة إلى «التّعمق في دراسة تاريخ المجتمع الإسلامي بجميع مظاهره وفي شتّى عصوره، دراسة علميّة نقدية، متعمقة ومستفيدة من أحدث ما بلغته المنهجية المعاصرة في مجال الدّراسات الإنسانية والاجتماعية وبعيدة كلّ البعد عن مظاهر التّعصب والانغلاق أو الانسياق وراء العاطفة الجامحة وإصدار الأحكام المسبّقة» فأعمال محمد الطالبي وهشام جعيّط ومحمد عابد الجابري مثلا تندرج ضمن هذا التّوجه، فهل أنّ الجنحاني يتجاهل كلّ هذه المحاولات أم أنّه يعتبرها غير كافية ويطالب بتكثيفها؟

وممّا يثير الاستغراب حقّا ما ذكره من أمثلة جديرة بالدّراسة والفهم وهي ذات قيمة «أساسية ومصيرية، مثل قضيّة أسلوب الحكم وقضيّة الحريّة وقضيّة العدل الاجتماعي وغيرها من القضايا» فكلّ هذه المواضيع وقع التطرق

---

[1] التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، مرجع مذكور ص176 .

[2] ن م ص176

إليها وتمّت دراستها فعــلا قبل سنة 1985 تــاريخ صدور كتابه الذي يدعو فيه إلى مثل هذه الأمور!

ومع ذلك فإنّ من وجوه الطرافة في دراسات الحبيب الجنحاني اهتمامه بمحور التّاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي الوسيطي[1] فهو يسدّ بذلك ثغرة في الدّراسات الإسلامية بتونس ويكمّل عمل بعض دارسي الإسلام في المدرسة الزّيتونية، إذ اشتغلوا بالقراءات وبالفقه لنفس المرحلة، وقد نبّه إلى أنّ «الدّراسات الاقتصادية والاجتماعية للتّاريخ الإسلامي ما تزال قليلة في الأقطار العربية، وما يزال طابع تدريس التّاريخ الوقائعي طاغيا في أغلب الجامعات العربية»[2]

وإذ يعتبر أنّ قراءته للمصادر التّاريخية الإسلامية قراءة جدليّة فإنّه يستثمر هذه المصادر ليقيم الدّليل على أنّ المعارضة والانتفاضات بالمغرب في عصر الخلافة الأموية سببها اقتصادي بالدّرجة الأولى، وينحصر في سياسة الجباية فينقد بذلك من فسّرها بأنّها مقاومة بربرية للحكم العربي «إنّ هذه الرؤية الشمولية هي التي تدحض ذلك الاتجاه الذي يذهب أصحابه إلى التّركيز على مقاومة بربرية للحكم العربي في تفسيرهم لانتفاضات الخوارج في المغرب»[3] وهو في هذا السّياق ينقد المستشرق الفرنسي «كلود كاهين» ويعتبره من جملة من وسمهم بالتّناقض والتّأثر بالتّفسير القديم لانتفاضات الخوارج، فهو من أثّر بدوره في غيره من الفرنسيين، بل إنّ هذه النّزعة التبسيطية في تفسير نجاح حركات الخوارج بالمغرب لا تخلو من تفسير غريب، أوّل ما يوصف به أنّه ساذج وقد تتستّر وراءه نوايا أبعد ما تكون عن الموضوعيّة التّاريخية، فأحداث الواقع تدحض هذا الرّأي ونجاح الدّعوة الخارجية في بلاد المغرب يعود إلى «مقاومة نظام سياسي واقتصادي معيّن، وهو ما حدث في شرق الجزيرة وجنوبها». [4] فالخطأ «منهجي» إذن في رأيه. وموقف هذا المؤرخ يختلف من ناحية

---

[1] الجنحاني الحبيب، التّاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي

[2] ن م ص5

[3] ن م ص32

[4] ن م ص43

أخرى عن موقف محمود إسماعيل[1] الذي انطلق من مصادرات جاهزة استلهمها من الإيديولوجيا الشيوعية وعمل على إسقاطها تعسّفا على تاريخ الحركة الخارجية، فالجنحاني يبحث في «الأسباب الاقتصادية والاجتماعيّة الكامنة وراء اندلاع الحركات» إذ من «الصّعب جدّا الفصل بين العامل الدّيني والعامل الاقتصادي الاجتماعي في دراسة هذه الحركات، فالتّفكير الديني هو الميزة الأساسية للعصر وبالتّالي لكلّ الحركات مهما تنوعت أسبابها الحقيقية»[2]. وهذه الفكرة بالذّات لا تخلو من وجاهة ونعتبرها أساسيّة، وعلى ضوئها أمكن له دراسة حركات الخوارج في المغرب وفي منطقة الخليج، خلال العصر الإسلامي الأول، ودراسة السّياسة المالية للدّولة الفاطمية في المغرب، ثمّ السّياسة المالية للدّولة المرابطية وصولا إلى نظام ملكية الأرض في المغرب الإسلامي.

لقد مثّلت دراسات الحبيب الجنحاني للتّاريخ الاقتصادي - الاجتماعي للمجتمع الإسلامي سواء في العصر الوسيط أو في منطقة المغرب العربي مبحثا متفرّدا في الدّراسات التّاريخية التّونسيّة، أراد من خلالها تصحيح مواقف بعض المستشرقين، وتعديل أحكامهم، كما أثبت أنّ فهم التّاريخ السّياسي في كلّ أبعاده يتوقّف على فهم التّاريخ الاقتصادي، داعيا إلى ضرورة إعادة قراءة التّراث على ضوء العلوم الإنسانية، وهو مشروع اشترك فيه عديد المفكّرين العرب المعاصرين إلاّ أنّ دراساته وجميعها باللغة العربيّة لم يبد فيها كبير استغلال لهذه العلوم، وقد غاب عنها في الأغلب المنزع التّنظيري.

ولم تقتصر دراسات المؤرخين التّونسيين المهتمّة بالإسلام في مرحلة 1956 - 1987على ما أسلفنا إذ هناك جهود متفرّقة عرض فيها أصحابها بعض المشاريع الفكرية المندرجة غالبا ضمن إعادة قراءة تاريخ المغرب العربي أو إفريقية تحديدا،

---

[1] إسماعيل محمود، قضايا في التاريخ الإسلامي

[2] التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الاسلامي، مرجع مذكور ص39

ومنهم من ركّز بحثه في التّاريخ السّياسي ونشأة المؤسّسات في ظلّ الدّولة الفاطمية[1]، فقد لوحظ قلّة احتفال المؤرخين بالخلافة الفاطمية لأنّها شيعية، وكان لا بدّ من إعادة قراءة تاريخها من خلال النّصوص القديمة والاهتمام بالقاضي النعمان ت 363 هـ بصفته مصدرا موثوقا به تميّز عن غيره.ونفس هذه الخلافة شغلت دارسا آخر ينتمي إلى اختصاص الفلسفة[2] فتطرّق إلى الجانب العقائدي وقد يكون عمله مكمّلا لعمل المؤرّخ. فالمؤرّخ رغب في دراسة الحياة اليومية في هذه الخلافة دون التّوفق إلى ذلك، فاقتصر على الجانب التّاريخي ناقدا غيره من الدّارسين مصحّحا تناقضات بعضهم، كاشفا الحجاب عن معطيات جديدة في تاريخ هذه الدّولة.

وتتجلّى نزعة إعادة قراءة التّاريخ الإسلامي والاجتهاد لتقديم معطيات جديدة عند سائر المهتمين بالدّراسات التّاريخية لتونس أو للمغرب العربي عامّة، من ذلك البحث في أصول بني هلال وبني سليم بالنّظر إلى صورة الأوضاع الاقتصادية بمصر أواسط القرنين V و VI الهجريين ومدى مساهمتها في دراسة ظروف هجرة القبائل العربيّة أو غزو بني هلال وسليم لإفريقية[3]، وهو ما يؤدّي إلى دراسة الوضع الاقتصادي الــذي ميّز الدّولة الفاطميّة بمصر تحت خلافة المستنصر(427 – 487/ 1036 - 1094) وهو وضع وثيق الصّلة بغزوة بني هلال. ومن تاريخ الدّول والجماعات والمؤسّسات وهو نزر في الدراسات التاريخية الإسلامية بتونس تبرز بعض المحاولات المختصّة كتلك التي تعتني بتاريخ عائلة أو سلالة كان لها دور في العلوم الإسلامية [4] وهذا النّوع يسعى في الحقيقة إلى ضبط علامات التّاريخ الثقافي لمدينة تونس ودور العلماء ومنزلتهم فيها، فلهؤلاء العلماء صلة بالسّياسة ودور في

---

[1] Dachraoui Farhat, Le Califat fatimide au Maghreb 296-362 / 909-973, histoire politique et institutions

[2] Feki Habib, Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (organisation et doctrine)

[3] Daghfous Radhi, De l'origine des Banu Hilal et des Banu Sulaym. Cahiers de Tunisie N° 91-92, 3ème et 4ème Trim 1975 p. 41-68 et Aspects de la situation économique de l'Egypte au milieu du V°s milieu du XI°s : Contribution à l'étude des conditions de l'immigration des tribus arabes Hilal et Sulaym en Ifriquiya. C. de T N° 97-98, 1er et 2ème Trim 1973 p. 23-50

[4] Ibn 'Ashur, M. Laziz, L'itinéraire d'une famille tunisienne d'origine andalouse : Les Ibn 'Ashur (XVII - XXe s) dans Etudes sur les morisques andalous, études hispano-andalouses p. 15-27 Ed Institut Nle d'archéologie et d'art Tunis 1983

تسيير شؤون المجتمع والنّظر في قضاياه، وقد كان للمذهبين الحنفي والمالكي حضور محترم ولم تكن علاقة العلماء بالسّياسة متماثلة، فمنهم من كان مستقلاً عن السّياسة تماما مثل الشيخ صالح الكوّاش (1725 –1804). إلاّ أنّ علاقة علماء «الحاضرة» بعلماء «الآفاق» كانت استهجانية، تجذّر المفارقة الحادّة بين المدينة (المركز) والرّيف (الهامش) ، وإن كان دور العلماء عموما بارزا في المحافظة على توازن المجتمع اقتصاديا واجتماعيا، فقد مثّلوا دورهم في الرقابة على المجتمع والضّغط على مبادرات الانتفاضة بتأصيل «الزّواية» والطّرقية في المجتمع وتقديس الأشراف، وقد كان للطرقية في رأي المؤرّخ فضل تبديد الحيرة والقلق اللذين أخذا ينتابان المجتمع من جرّاء الأحداث، وكاد يضعف إيمان النّاس مثل ما وقع في هزيمة نافارين Navarin واحتلال الجزائر سنة 1830 وانتشار الطّاعون ما بين سنة 1784 و1785 .

وفي سياق النّظر في الدّراسات التّاريخية لفت انتباهنا نوع من النّصوص اهتم بالتّاريخ الاجتماعي والسّياسي من خلال استنطاق نصوص الفتوى وبلوغ استنتاجات طريفة ناتجة عن الاجتهاد في تطبيق قواعد البحث العلمي على نصوص ذات قيمة وثائقيّة[1]. فالمؤرّخ يعرض نصّ الفتوى كما هو باللغة العربية ثمّ ينقله إلى الفرنسيّة ويحلّله ليبيّن خلفيات الصّراع بين المذهب الحنفي بآعتباره مذهبا دخيلا يتبنّاه الحاكم التّركي وقاضيه والمذهب المالكي المتجذّر بالبلاد التّونسية ويؤكّد بذلك قوّة هيكل العلماء المالكيين وتضامنهم في نهاية القرن XVI الميلادي في تونس، فوجود مشائخ مثل عضّوم والرّصاع والنفاتي والمصراتي... يدلّ على قيمة المرحلة وهي أسماء لها وزنها؛ وإمعانا في التّحليل يستنتج تفسيرا تاريخيا يتمثّل في أنّ أزمة الخلافة العثمانية في نهاية القرن السادس عشر أفادت أتراك تونس وجعلتهم أكثر استقلالية، فقد ظهرت شخصيّة الدّاي النّابعة من الجيش التّركي المحلّي وصارت علاقة الباشا باسطنبول تشريفاتية، ونفس الأزمة أفادت علماء تونس المحليين ومنهم عضّوم، للتّدخل في الشؤون السّياسية، وهو ما سيعطي للنّظام التّونسي خصوصيّته في المرحلة العثمانية

---

[1] Chérif Mohamed Hédi, Témoignage du "Mufti" Qasim 'Azzum sur les rapports entre Turcs et autochtones dans la Tunisie de la fin du XVIe s, dans Cahiers de Tunisie vol. XX / 77-78 (1-2) 1972, p. 39-50

الحديثة على مستوى كامل منطقة المغرب العربي، فهذا الموقف وهذه الفتوى إن هي إلاّ البدايات.

لقد فرض تنوّع الاختصاص وفق المراحل التّاريخية توفّر دراسات تاريخية ذات علاقة بالإسلام حتّى من خلال العبادات والطّقوس، فمجرّد تصحيح رأي مستشرق -وهي نزعة واضحة عند الباحثين التّونسيين ومتواترة - يؤدّي إلى دراسة جديدة لا تخلو أحيانا من طرافة «فحركة المصلّي في الإسلام»[1] ناقش فيها محمد فنطر المستشرق «فانسينك» صاحب مقال «صلاة» بدائرة المعارف الإسلامية، وقد ذهب إلى أنّ أصل لفظ صلاة مشتقّ من عنصر آرامي يتركّب من أحرف ص - ل – أو يعني لوى وعقف وثنى وعطف، وأنّه لم يثبت وجود كلمة «صلاة» في الأدب العربي الجاهلي قبل الإسلام، ويذهب إلى الاعتقاد أنّ الرسول قد استعار الصّلاة لفظا وفعلا من اليهود والنّصارى القاطنين بجزيرة العرب وقتئذ[2]. ويأخذ المؤرخ في تفنيد هذه الأحكام باعتماد أدلّة نصيّة تاريخية فيثبت مثلا وجود لفظة صلاة في اشتقاق «صلّى على دنّها وارتسم» في شعر الأعشى في الخمر، ولذلك فإنّ البحث في حركات المصلّي كرفع اليدين والركوع والسّجود في سائر الحضارات بحاجة إلى تدقيق «وإذا أخذنا الحركة الثانية وهي الركوع - يعسر عليّ أن أثبت وجودها في ديانات سبقت الإسلام، كما يعسر عليّ إثبات عدم وجودها إذ لم أقم ببحث عميق في هذا الموضوع. إنّي وإن لم أقم بدرس هاته المشكلة بصفة منظّمة لا أعرف نصّا قديما يشهد بوجود الركوع بالطّريقة التي نعرفها في الإسلام سواء كان ذلك في الحضارة اليونانية الرّومانية أو في الحضارات السّامية القديمة. هذا ولا نستطيع أن نقول إنّ الركوع من الأشياء التي أتى بها الإسلام دون غيره. فقبل أن نفصح عن هذه الحقيقة يجب علينا أن نتمعّن في الأمر وننظر من قريب في ما أبقته لنا ديانات العالم القديم»[3]

---

[1] فنطر محمد، حركة المصلّي في الإسلام، ضمن الفكر عدد خاصّ، 11 جوان 1966 ص78 .

[2] ن م وص.

[3] ن م ص81 .

ومثل هذا الخطاب لا يخلو من جرأة فصاحبه يعتمد النقوش والحجج العلمية ولا يكتفي بالنّصوص المقدّسة، ويستمدّ هذا النّوع من الخطاب مبرّراته سنة 1966 ضمن البحث في «الإسلام اليوم» من النّزوع العلماني للدّولة بعد الاستقلال مباشرة بل إنّ المؤرخ دعا إلى دراسة التّراث السّامي لأنّ «دراسة الحضارات السّامية القديمة قد تيسّر علينا فهم بعض مظاهر الحضارة الإسلامية وجذورها منغمسة في ماض عريق، ولعلّ دراسة الدّيانات السّامية القديمة تعيننا على فهم بعض مظاهر الدّيانة الإسلامية لا جوهرها».[1] والدّعوة إلى دراسة مقارنة للأديان لا تخلو من وجاهة، فقد لاحظ مثلا أنّ الإسلام حرّم الخنزير «وقد كان محرّما لدى الفينيقيين وبني إسرائيل وليس في الإمكان أن نقول إنّ الإسلام استعار ذلك من ديانات سبقته ولكن نستطيع أن نضيف ذلك إلى التّراث السّامي الشّاسع بين هذه الشعوب».

وليس من شكّ في أنّ المؤرّخ هو ابن عصره ومحيطه كما يرى محمد الهادي الشّريف[2] فهو خاضع لتوجيه ما، فيباشر وقائع الماضي بشواغل اللحظة الراهنة، وإنّ إدراك «الحقيقة التّاريخية» في ذاتها يتمثّل غالبا في إعادة تشكيل الماضي وفق قضايا السّاعة باعتماد ثقافة مفهوميّة ومنهجيّة مستمدّة من العصر، فإلى أيّ حدّ ينطبق هذا الحكم على دراسات المؤرخين التّونسيين للإسلام؟ خاصّة وأنّ منهم من رصد كامل اتجاهات الدّراسات التّاريخية[3] بتونس ونقد ثغراتها ونقائصها إلى حدّ سنة 1972 واقترح تناول مجالات جديدة لم تدرس وضبط المنهج الممكن توخّيه لتحقيق ذلك، بل نبّه إلى أنّ أزمة الاستشراق والدّراسات الإسلامية تدعو إلى تكثيف البحوث التّاريخية في العالم العربي الإسلامي عموما وفي تونس خصوصا، فضلا عن أنّ ضرورة تجديد الإنتاج التّاريخي بات أمرا مطلوبا من أغلب الدّارسين العرب، غير أنّ إشكال هذا النّوع من الدّراسات يظلّ في المنهج وفي تحديد إطار البحث والمعرفة التّاريخية وفي مسائل أخرى أيضا تعوق فهم العالم العربي - الإسلامي في جوهره «وتؤدّي إلى

---

[1] ن م ص82 .

[2] Chérif Mohamed Hédi, Pratique d'historien dans la Tunisie d'aujourd'hui dans Sciences sociales, sciences morales itinéraires et pratiques de recherche, Alif. IRMC. 1995. p. 113-120

[3] Telili, Béchir, La recherche historique en Tunisie, dans Cahiers de Tunisie, N° 77-78, 1972, p. 123-133

النقائص و المناطق المعتّمة و أخطاء التّصور و التّأويل و الأحكام الإيديولوجية المسبّقة و الملاحظة المجزّأة للأحداث... »[1]

ومهما يكن الأمر فإنّ الدّراسات التّاريخية التّونسية على تنوّعها و اختلاف مناهجها و أهداف أصحابها و على تنوّع لغتها من العربيّة إلى الفرنسيّة وتمثيل أغلبها لنمط البحث الأكاديمي السّائد في مرحلة ما بين 1956 و 1987 وآنفتاح بعضها الآخر على دروب الفكر و إرهاصات المشاريع الفكرية، قد كانت لها مساهمة بارزة في العناية بالإسلام و المجتمع الإسلامي من مختلف الزّوايا العقائديّة و السّياسية و الاقتصادية أفادت من عديد العلوم الإنسانية المتاحة، و أبرزت مدى حذق المؤرخ لأدواته وقدرته على توظيف مختلف العلوم و الاختصاصات لفائدة بحثه و هو أبرز ما يميّز دارس الفكر الإسلامي الأكاديمي التّكوين عن الدّارس التّقليدي.

---

[1] TELILI, Béchir, Note sur des questions d'historiographie tunisienne dans, R.T.S.S. N° 27, 1971 p. 233-239

الفصـــل الثــانــي

الإســـلام فـــي الدّراســات القــانونيّة

لا تكاد الدّراسات القانونية التّونسية ذات العلاقة بالإسلام تختلف بحكم تكوين أصحابها وشواغلهم من ناحية وعلاقتهم بالواقع والسّياسة من ناحية ثانية عن التّوجهات العامّة لسائر الكتابات الأكاديمية في شمولها لما هو عام أو خاصّ في التّشريع وفي جمعها بين النّظرة التّاريخية للقانون أو الانكباب على دراسته في الواقع الحيّ في ضوء إشكالية النصّ والواقع، دون إهمال ظاهرة بارزة في هذا السّياق وتتلخّص في الدّراسة المقارنة للتشريع الديني والقانون الوضعي.

إنّ طبيعة الإشكالات القانونية المطروحة في علاقتها بسياسة الدّولة ووعي قيادتها بدور القضاء في تغيير بنية المجتمع وتصوّر الإنسان للواقع [1] كان أمرا حاسما في توجيه الدّراسات القانونية وجهة معيّنة، فضلا عن مساهمة نمطين من الدّارسين في التّأليف : أصحاب الثّقافة الزّيتونية التّقليدية وتولّى أغلبهم القضاء بشتّى أدوراه ومراتبه وأصحاب الثقافة القانونية الغربيّة الحديثة واختصوا بالتّدريس غالبا، وانعكس هذا التّنوّع على لغة البحث فكانت عربيّة وفرنسيّة وعلى منهج التّعامل مع المادّة القانونية وآفاق البحث فيها، غير أنّ الملاحظة الجديرة بالعناية تتعلّق بمضمون الدّراسات في حدّ ذاته فبصرف النّظر عن المواضيع العامّة أو الخاصّة بمناسبة سياسيّة رسميّة مثل افتتاح السّنة القضائيّة فإنّ كمّا بارزا من الكتابات والدّراسات أنشئ حول مجلّة الأحوال

---

[1] «إنّ الدّولة لم تقم بالثورة على التّقاليد الفاسدة والعادات البالية للوقوع فيها من جديد، بل يجب أن تستمرّ الثورة في الأدمغة والعقول وفي طريق التّفكير فيتحتّم على القضاة بوجه خاصّ أن يخلقوا لقضائهم تقاليد جديدة تتماشى مع حاجيات العصر ومفهوم الحضارة الحديثة فيرفعونه إلى أعلى الرّتب وأرقى الدّرجات» الحبيب بورقيبة، مجلّة القضاء والتّشريع، العدد 5 السنة الأولى،1959 (من خطابه عند انعقاد المجلس الأعلى للقضاء بالمرسى يوم السّبت 18 أفريل1959)

الشّخصيّة، يدافع عن شرعيّتها أو يوضّح جوانب منها أو يتناول مسائل متفرّعة عنها، بيّن التطبيق للأحكام وجود إشكال قانوني ما حولها، وقد استقطبت مسألة النّسب وإثباته عديد الدّراسات، كما فرضت بعض المسائل نسقا تطوّريا ومتابعة عبر السّنين اقتضاها تجديد بعض الأحكام بحكم تطوّر المجتمع، وقد أثارت بعض المسائل الأخرى جدلا قانونيا بين أهل الاختصاص ذاتهم وهذه الظّاهرة لا نكاد نظفر بها إلاّ في الدّراسات القانونية في حدود المرحلة الزّمنية التي ندرس، فبعض الأحكام مدعاة إلى الاجتهاد واختلاف وجهات النّظر إلى جانب حجج كلّ طرف وما يقدّمه من مستندات قانونية.

ولعلّ غزارة المادّة المتوفّرة وتنوّعها يفرض علينا مبدئيا توخّي تصنيفها تصنيفا عاما نميّز فيه بين الدّراسات العامّة التي تبحث في علاقة القانون بالدّين أو تعرض مدخلا للقانون أو تؤرخ لظاهرة وثيقة الصّلة بالدّين من حيث علاقتها بما هو قانوني لنهتمّ بعد ذلك بما هو خاصّ بتونس تحديدا، مع المحافظة على نفس النّسق داخليا، فننظر في علاقة «التّشريع التّونسي المعاصر» بالأصول الإسلامية لنتدرّج إلى مجلّة الأحوال الشخصية ثمّ ما تفرّع عنها من تفاصيل وقضايا.

I - الدّراسات القانونية وإشكالية الدّين والسّياسة :

كانت مادّة التّشريع الإسلامي وما زالت أساسية في كليّات الحقوق والعلوم القانونية ونومئ إلى عيّنتين منها إذ صنّفتا في شكل دراسة خاصّة - ومن هذه الناحية تمسّ عملنا - إحداهما بالعربية والثانية بالفرنسيّة، ففي سنة 1968 – 1969 ما كان الهادي كرّو [1] على حدّ اعترافاته يتصوّر تدريس «أصول التشريع الإسلامي من قرآن وسنّة وقياس واجتهاد» بغير اللغة العربية، بل هو يشكّ في «وفاء» المستشرقين فضلا عن توصّلهم إلى «فهم مقاصد الشّريعة الإسلامية»، ويبدو إلحاحه على موضوع اللغة، متّصلا على ما يبدو بالجدل حول التّعريب في تونس في أواخر الستينات وبداية

[1] كرّو الهادي، التشريع الإسلامي (القسم الأوّل : الأصول) ؛ منشورات مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، دراسة مرقونة في 178 ص.

السّبعينات، إذ أشار صراحة إلى إعلان «كاتب الدّولة للتربية في الأيام الأخيرة بأنّ اللغة العربية سيكون معمولا بها في جميع الكليات ابتداء من السّنة الجامعية الحالية» وقد تراءت له في درسه هذا ثلاثة أقسام كبرى - 1 أصول التشريع - 2 الأحوال الشخصية - 3 القواعد العامّة لأحكام المواريث وقد غلبت عليه نزعة التّبسيط لتقريب قواعد التّشريع الاسلامي وأصوله من إفهام الطلبة بلغة شديدة القرابة من اللهجة التّونسية الدّارجة في مستوى البنية والتراكيب، ولم يحاول دفع البحث نحو التّساؤل أو التّأمل والنّقد أو إبداء وجهة نظر شخصية متفحّصة، فقد وقف عند حدود ترديد ما ورد في أمّهات الكتب، خلافا لعياض ابن عاشور[1] الذي استثمر هو الآخر مادّة دروس أكاديميّة في القانون يعود تاريخها إلى سنة 1987 وصاغها في نسق البحث عن علاقة الإنسان بالحقوق وأخرجها في شكل دراسة علمية مركّزة إذ اهتم خاصّة بمعطيات الثّقافة الإسلامية مستندا في طرحه إلى مبدأين : المبدأ الأوّل رفض مفهوم الغربة الثّقافية ويعتبره أسطورة فيعارض بذلك ما ذهب إليه كرّو آنفا من أنّ فهم «مقاصد الشريعة الإسلامية» لا «يفقهها، بل لا يشعر بها ولا يحسّها إلاّ من كان على دين هذه الشريعة ومتكلّما لغة هذه الشريعة»[2] فالتّعامل بين اللغات والعلوم والحضارات ضروريّ، ويؤكّد ذلك بمفهوم العصبيّة عند ابن خلدون، فهو يظلّ صالحا في غير زمانه ومكانه أيضا. والمبدأ الثاني يقضي محاربة ما ينعته «بالجواهر» أو الأصول ممّا قد يدعو إلى نعته بالكفر في نظر من لم يدركوا أنّ العلم في مجال القانون والفلسفة باعتباره علما مجرّدا، لا علاقة له بالنّسب. فلئن كان سليل عائلة علماء وفقهاء إسلاميين فإنّ ذلك لا يمنعه من ممارسة حقّه في البحث العلمي من وجهة نظر مغايرة لنظرة أسلافه تماما تؤمن بالنّسبيّة وإذ أبدى وعيا جيّدا بتاريخ الفكر الإسلامي وبالاطلاع على كتب أعلامه في الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتّاريخ وكذلك معرفة معمقة بأهمّ التّيارات الفلسفيّة والاجتماعية الغربية وهو المختصّ في القانون فإنّه أسّس تحليله على خطّين متوازيين ظلّ يبحث عن نوعيّة العلاقة بينهما، هما السّياسة (الدّولة)

---

[1] Ben Achour Iyadh, Normes, Foi et Loi en particulier dans l'Islam

[2] التّشريع الإسلامي، مرجع مذكور ص4 .

والدّين (الظّاهرة الدّينية) لينفذ في نهاية الأمر إلى بحث إشكالية الإسلام والعصر الحديث وهو موضوع متواتر لدى أغلب الدّارسين التّونسيين باختلاف اختصاصاتهم. لقد كان عسيرا على المؤمن في رأيه التّسليم بتعريف الدّين على أنّه ظاهرة ففي ذلك مجال لفتح باب الشكوك والتّساؤل عن طبيعة هذه الظاهرة وأسبابها خاصّة وأنّ التصوّر الدّيني يعادي حسب التّقاليد ومبدئيّا التّساؤل، فالمقدّس لا يسأل خلافا للدنيوي (المدنّس) فهو الذي يسأل ويحلّل من أجل الفهم. إنّ المقدّس يقتضي الطّاعة والإيمان الخالص لذلك فإنّ التصوّر الدّيني يبحث عن تأسيس اليقينيّات أو دعم المكتسب منها ويرفض ابن عاشور ادعاء ذوي النّزعة الإيمانية fidéistes أنّ الإيمان نابع من العقل ويعتبره غير سليم علميا وأخلاقيا ودينيا، فعلميّا يحطّم هذا التوجّه في الإنسان العلامة الخاصّة بإنسانيّته ويخرجه من العلم ويرهقه دينيا وأخلاقيا لأنّه ما من إيمان يقبل أن يكون مجرّد أتباع دليل يرتكز على غير حريّة الضّمير، فليس الإيمان إلاّ اختيارا شخصيا وفرديا خالصا[1] فمسألة الإيمان مسألة شخصيّة ولا يمكن اعتبارها قضيّة جماعيّة لأنّها في هذه الصّورة تصبح من باب الأخلاق والتّشريع، وهو ما ترفضه كلّ الديانات من جهة المبادئ. وباتصال المسألة بالأخلاق والتّشريع تصبح في تحوّلاتها سياسيّة وهو ما يؤهّلها لأن تخضع للتّحليل باعتبارها ظاهرة أخلاقية لكن ابن عاشور يتساءل : كيف نحلّل الظاهرة الدّينية؟

إنّ من شروط دراسة الدّين علميّا أن يكون الإنسان شبيها بذلك الإنسان الفضائي extra terrestre، الأجنبيّ تماما عن المحيط غير متأثّر بالعاطفة الدّينية أو اللاّدينية فيحاول فهم ما يريده البشر عندما يلاحظهم من أعلى سمائه يحفظون ويرتّلون ويصلّون ويشيّدون المعابد. ويكون تحليل الدّين أيضا باحترام رأي من يعيشه من الدّاخل دون الأخذ بهذا الرأي على أنّه فرضيّة تفسيرية للحدث الدّيني. والتّصور الدّيني كما يرى ابن عاشور يكون صاحبه مستعدّا للنّظر في ديانات غيره من هذه الزّاوية دون أن يطبّق ذلك على ديانته وهو يؤدّي إلى الانغلاق في دائرة الأحكام المسبّقة. إنّ الدّارس في هذا المستوى يحاول تحديد الشروط الموضوعيّة لتحليل الدّين والظّاهرة الدّينية، بعد تفصيل

---

[1] Normes, Foi et Loi... op. cit p. 157

القول في مختلف الدّيانات الطّبيعيّة الطوطميّة والأسطورية والوضعية والكتابية ولا يمكن في رأيه تحليل الظّاهرة الدّينية وفهمها إلاّ باحترام بعض الشّروط ومنها أنّ أيّ تحليل للظاهرة المذكورة لا بدّ له من اعتبار الأديان في جملتها وهو ما يفرض الحياد التّام وإلاّ فلا معنى للتّحليل. والمساءلة كما هو الشّأن في الحقوق تشمل الأديان في تعدّدها ولا تقتصر على دين واحد، أي لا بدّ من التساؤل إن كانت جميع الأديان صحيحة أو أنّها جميعها خاطئة، دون تفريق،وليس من الضروري التّساؤل عن صلاحيتها validité لأنّ البحث في صلاحيتها يجعلنا في موقع علماء الدّين، وهنا تنغلق أبواب الفهم. فابن عاشور يهمّه ضمنيّا النّظر في المعنى الاجتماعي للدّين ويدخل في مناقشة لبعض أفكار «دور كايم» الذي يفسّر الدّين بأنّه من إنجاز المجموعة ذاتها وأنّه يعكس الرّوابط التي تشدّ الفرد إلى المجموعة. فالمجتمع هو سبب ظهور الدّين، بل الدّين أرقى تعبيرات الضّمير ولا ينفي ابن عاشور علاقة الدّين بالمجتمع لكن دون مبالغة علماء الاجتماع ويقرّ بأنّ أيّ دين ليس ظاهرة مجرّدة أو فارغة من المعنى الاجتماعي بل يذهب إلى أنّ التّاريخ يبيّن أنّ السّياسة والأخلاق وقانون الأحوال الشخصية لها تأثير خاصّ في الدّين كما أنّ للدّين تأثيرا فيها. ومهما يكن أصل الأديان فإنّ لها مساهمة في الصّراعات السّياسية والإيديولوجية والثقافية، وهي تتأقلم مع العقليات وتكون جاهزة للتّأويل من جانب عقول يعسر فصل أصحابها عمّا يمثّلون من قيم ثقافية جاهزة.

وفي هذا المستوى يتوصّل عياض ابن عاشور إلى أنّ العناصر السّابقة مفردة أو مجموعة تفسّر أنّ نفس الدّيانة يمكنها أن تتشظّى إلى فرق عندما تنتشر جغرافيا وتفسّر أيضا ظهور الإسلام الشعبي القريب من الشّعوذة في مواجهة «ديانات أكاديمية أو عالمة» كما يفسّر شرعيّة الدّيانة على السّلطة السّياسية أولا شرعيتها، وهو ما يجعله يستنتج أنّ كلّ ديانة من منظار بعدها الجماعي هي ظاهرة سياسيّة بالدرجة الأولى ويستحضر رأي «مارسيل قوشي» الذي يعتبر «أنّ انبثاق الدّولة يمثّل أوّل ثورة دينية في التّاريخ» وقياسا على ذلك فإنّ انبثاق الدّين كان أوّل ثورة سياسيّة في التّاريخ في رأي الدّارس.

ويجتهد في ضبط قانون لتحليل الدّين، يتمثّل في دراسته من الدّاخل أي دراسة معتقداته العميقة وما ورائيّاته وعقائده ونصوصه المقدّسة ومقارنتها بالتّطور الاجتماعي والعلمي والتكنولوجي؛ فالدّيانة سواء كانت فكرا أو حياة عملية ترتبط في نشأتها وفي تطوّرها خاصّة بجملة من العوامل يعدّدها، مثل طرائق التّفكير والتّصور القائمة والصّراعات الإيديولوجية - السّياسية كالحروب وصراع النّظم السياسية والعصبيّات بكلّ أنواعها وهي تثير أيضا في مواجهتها للبعد الاجتماعي طرائق التّفكير والتّصورات الجديدة والإيديولوجيات الحديثة وأجهزة التّعديل الاجتماعي كالقضاء والإفتاء. فتتأثّر الدّيانة بهذه العوامل وتتعدّل أو تضمحلّ تماما، فالدّين لا يتّقي الجدليـــــة الاجتماعيـــة، بـــــل لا يمكن تحليله إلاّ من هذه الزاوية كما يقول ابن عاشور[1].

وفي إطار تحليله لأفكار علماء الكلام والفلاسفة المسلمين يدعو إلى التّحليل الشمولي واجتناب ما هو جزئي، بل ينتهي إلى ضرورة إعادة النّظر في عديد المسلّمات وذلك يتطلّب التّأمل العميق في أبرز مشاكل العالم الإسلامي المعاصر وهو في نظره «الإسلام والتّاريخ» أي الإسلام في مواجهة الدّيمقراطية وحقوق المرأة وحقوق الإنسان وفي مواجهة الأخلاق الخاصّة والعامّة للقرن العشرين.

أمّا في ما يتعلّق بثنائية الدّين والسّياسة فإنّه كما «يلعب» المجتمع الدّيني مع السّياسي فإنّ المجتمع السّياسي يلعب مع الدّيني، ولكلّ منهما أسلحته ووسائله، ولم تكن فترات استقلال أحدهما عن الآخر إلاّ استثنائية استمد أصحابها دورهم من الشرعية التّاريخية مثل أتاتورك وبورقيبة. فالعلاقة بين المقدّس والمدنّس ليست من السّهولة على نحو ما يعتقد، ولم تسلم ديانة في رأي ابن عاشور من اختراق الدّنيوي وقد ظهرت العلمانية ومظاهرها في كلّ مكان ولعلّ أشدّ مظاهرها كان الاختلاط بين الجنسين والقانون الوضعي وطبيعة المعرفة الجديدة التي لم تعد مجرّد الاستماع بصبر وانتباه إلى شريعة اللّه، فهناك إقبال على السّعادة الأرضية بكلّ وسائلها الماديّة والطّبيعية. فلقد

---

[1] ن م ص162 .

اعتمد القدامى الحيل والتّأويل للتأقلم مع الواقع فظهر الاجتهاد والسّياسة الشرعية وهو ما فتح أبواب التدارك والمراجعة والإصلاح وتجاوز التّقليد والاتباعية والتّذكير بأنّ الإسلام لا يعارض الحرية والمرأة والدّولة. لكن هرم القيم القديمة قد انهار رغم ذلك وأبعد الدّيني عن دائرة السّياسي، ولم يعد له الحقّ إلاّ في التّشريعات ولعلّ أشدّ الأطراف تأثّرا وحساسيّة في العصر الحديث هم الإسلاميّون في رأي الدّارس لشعورهم بفداحة ما وقع[1].

وإذ يناقش شعار «الإسلام دين الدّولة» باعتباره المبدأ السّياسي في الدّول الإسلامية فإنّه يؤكّد أن لا دخل للدّين في السّياسة، فالمبدأ الدستوري المخفي ضمنيّا لا يمنع على الفرد أن يكون مسلما أكثر من أميره ولرئيس الدّولة إذن أن يختار الوفاء لأيّ إسلام يراه صالحا، وهنا يتساءل : أيّ رؤية للإسلام تعتبر أكثر استقرارا أهي رؤية الخميني أم رؤية بورقيبة أم الحسن الثّاني أم عبد الناصر؟ والجواب في هذا الإطار ليس هاما، فالسّياسة تقتضي وبكلّ اختصار أن لا وجود لإسلام فوق الدّولة ولا وجود لإله غير القائد، وإن كانت المظاهر تبدي العكس فهي مجرّد مظاهر وعلى هذا النّحو تسرّبت العلمانية إلى الزّوجين والعائلة والأذواق والأخلاق والعمل، وللمسلم أن يبقى على معتقداته دون التّدخل في السّياسة فذاك شأن السياسي الذي يسند إلى نفسه مهمّة الإشراف على التّظاهرات الدّينية العامّة والجماعية، والقطيعة بين الدّين والسّياسة آتية لا محالة وهي مسألة وقت في نظر الدّارس.

إنّ القطيعة بين الدّين والدّولة والدستور والمواطنة عملية شاملة، وهنا يكمن تمزّق العالم الإسلامي في القرن العشرين وقد خصّص عياض ابن عاشور دراسة كاملة للبحث في علاقة الدّولة الحديثة بالفلسفة السياسية والقانونية الغربية. فالدّولة الحديثة في العالم العربي تستند إلى تراث فقهي وتسعى إلى تحديد فلسفتها القانونية بالاستلهام من القانون الوضعي، وفي محاولة التّوفيق هذه تبرز عديد القضايا مثل الموقف من الديمقراطية أو مسألة الهويّة أو مدى القدرة على الفصل بين السّلطتين

---

[1] ن م ص256 .

الدينية والمدنيّة، ويبدو من تحليل الدّارس إلمام بتاريخ التّشريع الإسلامي وأصوله وإلمام بتاريخ الإسلام العام إلى جانب حسن اطلاعه على دراسات الأجانب في الموضوع، ففي تحليله يتحاور محمد الطاهر ابن عاشور في أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام بالخضري في تاريخ التّشريع الإسلامي (القاهرة1939) ويتوازى لويس غاردي بإميل تيان مثلا[1]، ومثل هذه المراجع المزدوجة فرضت عليه الخضوع للمقارنات في مستويات متعدّدة، فعلاقة السّياسة بالدّين في العالم الإسلامي اختلفت عن نفس العلاقة في الغرب، ففي الوقت الذي هيمن فيه الدّين بمساندة السّلطة السّياسية التي كان من مصلحتها أن تتزيّن به في العالم الإسلامي، كانت المعركة بين الكنيسة والعلمانية في الغرب حادّة، فهناك توجّه عام فرض انتصار الغزالي على الفلاسفة المشكّكين والماوردي على ابن رشد والإيمان على العقل والصّوفية على العقلانية، وسبب هذا في رأي الدّارس ذاك التداخل بين الدين والسّياسة وهو ما انعكس على مجال القانون والحقوق، فالكلمة العليا للقرآن، ممّا سيؤدّي إلى كبت كلّ نزوع شخصي إلى التأمّل القانوني، فالقانون كان فرعا من التّعليم الدّيني والمؤسّسة التّشريعيّة الإسلامية تستمدّ أصولها من الدّين والمشرّع المسلم لا يتجاوز هذا الإطار المرجعي، فهو لا يتمتّع برؤية من خارج دائرة الدّين فإذا التّشريع تطبيق للدّين وإذا الدّين قاعدة تشريعيّة [2] ولم يكن للأمّة حقّ التّطبيق المباشر للتّشريع بل يعوّل في ذلك على إجماعها من خلال هيكل أهل الحلّ والعقد، ولذلك فإنّ مقارنة التشريع الإسلامي بالقانون المدني الأوروبي تكشف وجود بعض العناصر المرشّحة لظهور نظام قانوني على نحو ما آل إليه الأمر بأوروبا، ولكن لم تبلغ المقارنة مداها ولم يقع استغلالها، مثل مفهوم الموقف العام أو النظام النّيابي، ففقهاء الإسلام لم يستثمروا مثل هذه المقدّمات لإنشاء تفكير قانوني محض، فالتفكير القانوني ينفصل عن الأصل الدّيني ويتأسّس على قاعدة نظرية الموقف العام، وفي هذا التّوجه تنكّر للإسلام، ممّا جعل أيّ فقيه لا يقدم على مثل هذا التّصرف. وفي هذا السّياق يتصدّى لعلي عبد الرّازق بالنّقد فتختلف مناقشته له عن

---

[1] Ben Achour, Iyadh, L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale

[2] ن م ص74 .

موقف التّهامي نقرة [1] مثلا من نفس الكتاب. إذ لا يمكن تجاهل التّداخل حسب ابن عاشور في وظيفة الرسول بين السّياسي والدّيني، في حين أنّ عبد الرّازق اعتبر مواقف الرسول السّياسية ليست من صلب دوره الدّيني، وإنّما مارسها دون أن تكون من جوهر رسالته الدّينية وفي هذا الرأي تعسّف نظرا إلى صعوبة الفصل بين السّياسي والدّيني عند الرسول خاصّة، كما أنّ اعتبار الجهاد عملا سياسيا أو أنّ الزكاة ظرفية، فيه تجاهل لأصل القرآن وتعاليمه، والمسلم يعتبر الجهاد والزّكاة من تعاليم الدّين فضلا عن اعتبار سلطة الخلفاء غير ذات علاقة بالدّين. وفي هذا إثارة لمشكل باطل فالوحي انتهى فعلا بموت النّبي ولكن لا دليل يبرّر أنّ عبارة خليفة رسول اللّه تعني وراثة النّبي، ويتّفق ابن عاشور مع علي عبد الرّازق في كون الخلفاء استغلوا التّداخل والغموض بين الدّين والسّياسة، ممّا جعل الحقيقة التالية ثابتة : إنّ الإسلام التاريخي لم يتمثّل في خضوع السّياسي للدّيني، بل خضوع الدّيني للسّياسي، ولذلك فإنّ ابن عاشور مقتنع بالجانب التّاريخي لكتاب الإسلام وأصول الحكم أكثر من اقتناعه بجانبه النظري؛ ومثل هذا النّقد فرض عليه إعادة النّظر في تاريخ الفقه الإسلامي ومصادره وللمجتهدين دور في ذلك، إذ يذهب إلى أنّ الفقه نتاج عمل علمي عميق دون التغافل عن دور العرف وقيمته في التّشريع الإسلامي، مثل ما يعرف بعمل تونس أو عمل فاس.

إنّ خطاب ابن عاشور موجّه إلى نخبة معيّنة بل إلى مختصّين في الدّراسات القانونية من الغرب خاصّة والشرق عامّة، لذلك يعترض على كلّ ما لا يوافق تحليله ويسعى إلى تقليب الحجّة بالحجّة للإقناع والتّصويب مثل تأكيده أنّ الحاكم لم يكن مسؤولا عن وضع التّشريع فتلك مهمّة الفقهاء والمفتين، ولئن كانت هذه النّتيجة حتميّة ولا يحتاج دارس التّاريخ الإسلامي إلى حجج للاقتناع بها فإنّ ابن عاشور يروم تحقيق استنتاجات أخرى تبدو أكثر عمقا. من ذلك مثلا التّوصل إلى تأكيد أن التّأمل في نظرية القانون الإسلامي العام يفضي إلى أنّ السّلطة السّياسية منقادة مبدئيا إلى ضرب من الجمود التّشريعي وبما أنّ هذا النّوع من الجمود لا يمكن تصوّره في أيّ مجتمع، خاصّة

[1] راجع سيكولوجية القصّة في القرآن.

وأنّ المجتمعات الإسلامية عاشت على امتداد قرون على وقع التّشريع الإسلامي، فإنّ تطوّره كان بفضل مجهود الفقهاء في التأويل، وكان للعرف في ذلك دوره حتّى يتأقلم التّشريع مع الواقع، وفي كلّ بيئة على اختلاف البيئات من أندونيسيا فالهند إلى إفريقيا الشمالية، فقد تمّ نوع من المحليّة والخصوصية للتّشريع بحيث استجاب للعرف في البيئة الجبلية وفي البيئة الصّحراوية وفي المدينة. لكنّ ما ينبّه إليه ابن عاشور هو أنّ تطوّر التّشريع تمّ خارج نطاق السّلطة، وعلى يد الفقهاء والمفتين فالسّلطة تظلّ بدورها خاضعة للتّشريع الإلهي في تسلسله من الرسول إلى الفقهاء ولذلك فإنّ الحاكم لا يتمتّع بصفة المشرّع ويقتصر دوره على النّظام والدّيبلوماسيّة، ولا ينطبق هذا في رأي الدّارس على الخلفاء الراشدين، فقد كانوا مجتهدين ولهم نظرة ثاقبة في التّشريع، ولعلّ هذا القصور التّشريعي المفروض من الإسلام على السّلطة السياسية يمكن اعتباره تحديدا للسّلطة ولكنّه في الحقيقة مجرّد تحديد نظري، فالواقع سار على غير هذا النّهج وجعل السّياسة تبتلع الدّين، وهو ما يفسّر ادعاء بعض الأصوليين أنّ «القرآن هو دستور المسلمين». وفي ظلّ هذه الوضعيّة اتجهت الخلافة اتجاها دكتاتوريا تأسّيا بالمثال البيزنطي والسّاساني وأصبحت ملكا وراثيا، ودعمت نفوذها تعويضا عمّا كانت لا تتحكّم فيه من سلطة تشريعيّة عرف الفقهاء والمفتون كيف يحافظون عليها.

وإذا كان موضوع الحرّيات على صلة متينة بعلاقة الحاكم بالمحكوم فإنّ عياض ابن عاشور يتناوله بإيجاز لتفسير انعدام العدالة، وهو موضوع فرعي يبيّن ضمنه حدود عمله المكتفية بدراسة الأفكار القانونية والسّياسية لذلك يكتفي بالوصف وبالمقارنة في نطاق الهيكل العام لهذه الأفكار. فالحديث عن الحرّيات، فرض تحديد مفهوم الحريّة في الإسلام، ودلالة المصطلح قديما وكيف تحوّل حديثا وبداية من القرن الثامن عشر. أمّا حرية المعتقد فالإسلام لا يعترف بها أصلا مع احترام سائر الأديان وتقنينه لوضعيّة أهل الذّمة، وهو يحارب الرّدة الجماعية أو الفردية ويقضي على المرتدّين بالموت. لكن مصادرة حرية المعتقد لم تعترض على حريّة الأفكار، غير أنّ حرية الأفكار ينبغي أن تكون في إطار العقيدة الإسلامية والإيمان. وإذا كانت الحريات على هذا النّحو فإنّ مبدأ المساواة في الإسلام تمّ تأكيده بوضوح ومع ذلك يلاحظ ابن

عاشور تعدّد الاستثناءات في الواقع ومنها ما هو طبيعي كعدم المساواة بين العالم والجاهل أو الرجل والمرأة من حيث القوّة والمرأة مساوية للرجل من جهة المبدإ ولكن ليس في الحياة العملية كالميراث أو بعض الوظائف القيادية في الجيش والسّياسة وإمامة الصّلاة أو الشهادة أمام القضاء، غير أنّ هذا لا ينفي وجود تعاليم دينية في الإسلام على علاقة بالعدالة الاجتماعية، منها أنّ أرض اللّه بخيراتها ملك للجميع أو إقرار الزّكاة ومنع الرّبا وهي تعاليم قابلة للتّأويل، فوجد كلّ مأوّل الاتجاه الذي يروم إسقاطه على الإسلام، من الليبرالية إلى الاشتراكية فالشيوعية أو الرأسمالية ويفسّر ابن عاشور هذا بعدم وضوح الحلول الإسلامية في الخطاب السّياسي والاجتماعي بل يذهب إلى أنّ الغموض ناشئ عن كون النّظرية السّياسية والاجتماعية هي مجرّد حادث في الإسلام رغم أنّ الإسلام دين الدنيا والآخرة، وهو على درجة من التّعالي واضحة. فمحاولة تأويل الإسلام سياسيّا هو مجرّد تحويل نظرية صوفية إلى نظرية سياسيّة ممّا يؤدّي إلى السّقوط في شرك الغموض ومتاهات الصّمت.

ومن هذه الزاوية يعالج موضوعا دقيقا في الفكر الإسلامي : الإسلام والدّيمقراطية، فيشير إلى أنّ عديد الكتّاب سعى إلى تأكيد أنّ الديمقراطية من جوهر الإسلام وليست اكتشافا غربيا ولذلك فلسنا بحاجة إلى دروس في هذا المجال، بل يثبت أنّ الإخوان المسلمين وكلّ خرّيجي الأزهر والزيتونة وحتّى بعض خريجي الجامعات الأوروبية كانوا على هذا الرأي ولكنّه لم يتابع مواقف الإسلامويين، وقد ذكر بعضهم ممَن اعتبروا الديمقراطية كفرا أو خلطوا بينها وبين الشّورى. وهذه النّزعة الشمولية ورفض كلّ ما هو غربي جعلت البعض يعتقد أنّ حقوق الإنسان موجودة في القرآن، والديمقراطية فكرة أساسيّة في القانون الإسلامي !ويجادل الدّارس مثل هذا الطّرح من خلال نقد موقف عبد الوهاب عزّام صاحب كتاب : إقبال : حياته وفلسفته واثاره الشعرية فلا يوجد في القانون العام عند المسلمين لا مفهوم السّيادة بالمعنى الغربي ولا السّلطة الدستورية ولا التّشريعية ولا حكم الشعب للشعب، فكيف نتحدّث عن سيادة شعبيّة في ظلّ دعوة المؤمنين إلى الطّاعة المطلقة للسلطة القائمة حتّى وإن كانت ديكتاتورية؟ ولا يستثني الدّارس إلاّ الخوارج ودورهم في الثورة على المستبدّ في حين

أحالت الشافعية الأمر إلى أهل الحلّ والعقد ورفض أهل السّنة الثورة على إمام غير عادل تطبيقا لآية ﴿ **وأطيعوا اللّه والرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ النّساء (59/4).

ومن المواقف النقدية الموضوعية الدّعوة إلى عدم تحميل الإسلام ما لا يتحمّل واجتناب الانسياق وراء العاطفة الدّينية الجياشة لتجاوز الشعور بالنّقص، ولن يطرأ على إيمان المسلم أو عقيدته أيّ شيء إذا سلّم بأنّ الإسلام لم يأت بمبادئ فلسفة ديمقراطية، فابن عاشور يسلك منهج المقارنة ليكشف مدى حاجة الدّولة الحديثة عند ضبط دساتيرها وتأسيس القوانين فيها إلى مرجعيّة أخرى غير المرجعيّة الدّينية التي أعاد النّظر في تاريخها بالتّفصيل وأكّد قصورها لأنّها لم تتّخذ العلمنة حلاّ ليتواتر تطوّر القوانين في الواقع، بل برّر أسباب ذلك في إطاره الزّمنيّ وعادت الإشكالية لتطرح من جديد بعد استقلال دول المغرب العربي مثلا. فإلى أيّ حدّ يمكن اعتماد التشريع الإسلامي في دولة حديثة تراهن على التّنمية والنّهوض؟ وهل يستجيب هذا التّشريع لمطامحها؟ لقد فرض الواقع خطابا مزدوجا في التّعامل مع الإسلام فنصّ الدستور - وينتقي أمثلة من مقدّمة الدستور التونسي - يربط المواطن بالدّين، والواقع العملي شيء آخر، إن لم يناقض تعاليم الدّين صراحة «تونس دولة حرّة دينها الإسلام» وشعبها وفيّ لتعاليم الإسلام في حين أنّ الواقع يكرّس مسألة التّبني المحرّم بصريح الآية :﴿ **أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند اللّه** ﴾ الأحزاب(5/33).

فالفكر القانوني والسّياسي الغربي في الدّول حديثة العهد بالاستقلال كان حلاّ لا بدّ منه في ظرف خاص وابن عاشور يؤكّد أنّ تغلغل هذا الفكر لم يكن خاصّا بالدّول المستعمرة، بل من الدّول ما كان شبه مستقلّ أو نصف مستعمر كإيران وتركيا والصّين ولم يسلم بدوره من التأثّر بثقل الأفكار القانونية والسّياسية الغربية وتجميل التّراث من ناحية أو تبنّي آراء الغرب دون نقد من ناحية أخرى، فلا للرّفض ولا للتّخلي، ففي مجال الفلسفة السّياسية أو الثّقافية بصورة عامّة لا بدّ من تحدّي المفهوم الضّيّق للأصالة أو التّقليد الفجّ للغرب، وهنا تكمن مسؤولية قادة الدّول في رأي ابن عاشور فهل نفهم من هذا أنّ الدّارس لم يتخلّص بدوره من عقدة «الخليفة» وسلطته في تغيير الأمور ما دام

يحمّل أكبر قسط من المسؤولية لقادة الدّول، بل ألا يعدّ تصوّره الذي يفسّر كلّ شيء بالسّياسة تقليديّا إلى حدّ ما، رغم اجتهاده في إبراز خروجه عن طرق التّقليد ؟

وضمن إشكالية الدّين والسياسة لعلّنا نعتبر محمّد الشّرفي[1] في المدخل الذي عقده لدراسة القانون من أكثر الحقوقيين ميلا إلى التّمحيص في إشكاليات جوهرية على علاقة بالدّين وبالسّياسة في ذات الوقت، فقد أبدى دراية معمّقة بتاريخ التشريع الإسلامي وأسسه مشيرا إلى عسر حصول الإجماع انطلاقا من مصادر إسلامية كالغزالي وابن تيمية؛ وخلافا لعياض ابن عاشور فإنّه رفض التّسليم بصحّة كلّ الأحاديث النبوية بسبب الوضع. غير أنّ الطّريف في دراسته موازنته بين الأوضاع في البلاد الإسلامية وما وقع في القانون الرّوماني نظرا إلى تشابه الظّروف، فالتّشابه بين التّشريع الإسلامي والقانون الرّوماني ليس في الجوهر فقط، بل حتّى في الشكل حيث يتداخل المتن بالشرح وبالحاشية في كتب كلّ من الفريقين، ولا يمكن في رأي الشرفي أن يكون هذا التّطابق والتّشابه مجرّد صدفة، بل إنه يستنتج أنّ الظروف الموضوعية لمجتمعات مختلفة تفرز نفس المواقف وكأنّما يتعلّق الأمر بنهاية دورة عرفتها كلّ الحضارات القديمة. ولا يخفي عنّا في هذا السّياق النّفس الخلدوني حول أعمار الدّول وبلوغها غاية النّضج ثم تدحرجها نحو الشيخوخة والانهيار. لكن أهمّ ما في مواقف الشرفي توقّفه عند المشاكل المعاصرة في التّشريع الإسلامي[2]. فالعلمنة في رأيه هي جوهر القضيّة لأنّ الإشكال العام المطروح يتمثّل في مدى مطابقة الإسلام لمقتضيات العصر، إلى جانب ما يفرضه العصر من تحدّيات سببها الظّواهر الاقتصادية والاجتماعية التي لم يعرفها العالم الإسلامي سابقا، فإنجازات العلماء في مجالي الدّين والقانون كانت تستجيب لمطالب مجتمع زراعي، رعوي أغلبيّته بدوية، منظّم في شكل قبائل متعادية متناحرة، في حين أنّ المجتمع الحديث هو في أغلبه مجتمع مصنّع، يقيم أغلبه في المدن، ويخضع للإندماج غالبا، وهذا ما يجرّ حتما إلى ضرورة اللجوء إلى

---

[1] Charfi, M., Introduction à l'étude du Droit. - وعرب الكتاب سنة 1991 بعنوان مدخل لدراسة القانون واعتمدنا النسخة الفرنسيّة.

[2] ن م ص ص68 – 75 .

تشريعات جديدة تواكب التّحولات الاجتماعية والاقتصادية، ومن أطرف الأمثلة التي يضربها الدّارس الفرق بين حادث سير بين سيارتين في طريق حديث وتنقّل رجلين في الماضي على ظهور الجمال في فضاء صحراوي، أو الفرق بين امرأة محجوبة، جاهلة مرتبطة في وجودها بزوجها وامرأة عصرية لها نفس المعارف التي لزوجها وتساهم في الحياة الأسرية بدخل مادّي محترم... فما كان للتّحولات القانونية أن تطرح مشاكل عميقة في العصر الحديث لو لم نكتف منذ آلاف السّنين بتقليد السّلف تقليدا أعمى رافضين كلّ تجديد بل اعتباره بدعة، وقد كان الخوف من كلّ جديد عظيما عند العلماء[1]. وإذ لا ينفي دور زعماء الإصلاح ودعوتهم إلى التّجديد فإنّه يؤكّد أنّ مقتضيات العصر وقضاياه تفرض تشريعا جديدا لا يتنافى في الأصل مع ما يدعو إليه القرآن في 18 آية إلى ضرورة الاجتهاد وفي 50 أخرى إلى إعمال العقل، فالدّعوة إلى تشريع جديد لا تتنافى في جوهرها مع الدّين، ولعلّ إلحاح الشّرفي هذا، كان اضطراريا حتّى يحترز من تهم التّغريب والقطيعة مع الدّين لإقرار اتجاه علماني، فهو يتصدّى للاعتراضات ضمنيّا ويقرّ بأنّ العقليات الرجعية ترفض كليّا الاجتهاد. ويقدّر الشرفي أنّ إعادة قراءة المصادر الإسلامية والنّظر فيها نظرة تجديديّة لا يثير العقليات الجامدة فقط، بل قد يثير احترازات حتّى عند بعض المعاصرين له من المفكّرين والكتاب مثل عياض ابن عاشور الذي يعتبر أنّ الاجتهاد صار يوظّف في العصر الحديث لقطع الممارسة الاجتماعية والتّشريع عن منابعه الإسلامية شيئا فشيئا في حين ذهب هشام جعيّط إلى أنّ العصر شرّع في بعض الظّروف التّاريخية والقانونية وضرورات تقبّل قيم الحداثة، بعض التجديد في التّشريع الخاص بالمجال الاجتماعي بعيدا عن المجال الدّيني بدل ممارسة رياضة عقلية شاذّة. وإذ يعرض محمد الشرفي الرّأيين فإنّه لا يعلّق عليهما وإنّما يختار ردّا معتدلا على لسان عبد المجيد الشرفي[2] خلاصته أنّ الخوف على التّراث وارد ومشروع، ولعلّه يزداد خطورة إذا لم نتحمّل تبعات الحداثة أو لم نعترف بنجاحات التّراث وهناته أيضا، عندئذ قد يكون التّملص من التّراث هو المآل

---

[1] ن م ص69 .

[2] CHARFI, Abdelmajid, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, Islamochristiana N° 8, 1982 p. 57-67

فعلا. وضمن هذا التّوجه ظهرت كما يرى الدّارس عديد الدّراسات الحديثة ذات الطّابع القانوني، ولعلّ أشدّ المواقف راديكالية في سياق الاصلاح كانت مشاريع علي عبد الرّازق في مصر والطّاهر الحدّاد في تونس، وفي استطراد مطوّل حول فكر الحدّاد يؤكّد أنّ واضع مجلّة الأحوال الشخصية ذات الصّيت البعيد في العالم العربي لم يفعل غير إعادة صياغة جزء من أفكار الحدّاد ونشرها في المجلّة، ويعتبر المجلّة مثالا لإمكانية استغلال التّشريع الإسلامي وتطويره، وقد طبّق الحدّاد منهج التّدرج والتّأويل ممّا أثار حفيظة العلماء، والقضيّة في رأي محمد الشرفي على اتصال بهذا المنهج وتتلخّص في التّساؤل : إلى أيّ حدّ يمكن للتشريع الإسلامي أن يتطوّر وكيف يكون ذلك وبطريقة تتجانس مع المعطيات الحديثة؟ وهذه التساؤلات تجرّ إلى أخرى. فالتّساؤل القائم اليوم هو التالي : هل أنّ المشرّعين في البلاد الإسلامية خاضعون لتعاليم التّشريع الإسلامي أم متحكّمون فيه؟ وهذا في تقديره جوهر قضيّة العلمنة.

وموضوع العلمنة بالذّات تناوبت عليه الدّراسات[1] وتعدّدت أساليب النّظر إليه من مفكّر إلى آخر والدّارس من جهته يحلّل تداخل التّشريع بالدّين، فجملة من الآيات الخاصّة بالحدود والميراث وبعض القواعد الخاصّة بالأسرة تؤيّد عدم انفصال التّشريع الإسلامي عن الدّين، وخلافا لما هو عليه الحال في المسيحية فإنّ التّداخل بين التّشريع الإسلامي والدّين وقع التّمسك به وبشدّة وطبّق بصورة آلية على امتداد أكثر من ألف سنة، وهذا الاتجاه لا يخلو من نسبيّة يلخّصها عياض ابن عاشور عندما يعتبر أنّ فكرة العلمنة مرفوضة أساسا في الإسلام، ومع ذلك فإنّ الشرفي يتناول التّعريف بالنّظرية المخالفة أي التي تعتبر وجود العلمنة في الإسلام انطلاقا من مواقف المفكّر المصري توفيق شحاته، ويراها مدهشة إذ تعتبر التّشريع الإسلامي علمانيا بالأساس[2] فالفقه متقدّم على علم الكلام وعلى علم الأصول في رأي شحاته، وهو من وضع الفقهاء وملحق بطريقة مصطنعة بالإسلام، فبعد أن وضعه الفقهاء ألحقوه بالقرآن والسّنة. وكلّ هذه الدّلائل تفضي إلى أنّ التشريع الإسلامي هو نتاج عقل بشري أسّسه العلماء في أوج

---

[1] راجع مثلا دراسة عبد المجيد الشرفي المذكورة، وفتحي القاسمي، العلمانية وآنتشارها غربا وشرقا.

[2] CHEHATA, Tawfiq, Etude de droit musulman.

الحضارة الإسلامية وجعلوه مستجيبا لمتطلبات اللحظة وظروف بيئتهم وكلّما اعترضت سبيلهم آية لا تناسب الواقع الاجتماعي التجؤوا إلى الحيل لمداورة الصّعوبة وإيجاد حلّ قانوني مناسب، أمّا إذا كانت القاعدة القرآنية متقدّمة على عصرهم فإنهم تجاهلوها أو ابتدعوا لها تأويلا[1]. ولا يكتفي الشرفي بالتّعريف ومجرّد التّعليق وإنّما غالبا ما يجنح إلى المقارنة وضرب الأمثلة فالفقه أو التّشريع الإسلامي لا يمثّلان بالنّسبة إلى الدّول الإسلامية تراثا، شأنه شأن القانون الرّوماني بالنّسبة إلى بلدان أوروبا، فهو تراث قانوني موروث تاريخيا ويمثّل جزءا من الحضارة ومن التّراث الثقافي العالمي، هذا بالنّسبة إلى التّحليل التّاريخي لكن في ما يتعلّق بالتّحليل الدّيني فإنّ الأجوبة وردت كما يقول الشرفي عند علي عبد الرّازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم ويعتمده لتحليل أطروحة العلمنة، وفصل الدّين عن السّياسة، بل ينتهي إلى فهم مقاصد عبد الرّازق خلافا لما ذهب إليه عياض ابن عاشور من نقد لموقف علي عبد الرازق بخصوص سياسة الرّسول التي تداخل فيها السّياسي والدّيني بشدّة أو اعتبار الجهاد عملا سياسيّا أو الزكاة ظرفية، فالشرفي ذهب إلى أنّ هدف عبد الرّازق الذي يوحي به كلامه دون أن يصرّح به، تأكيد أنّ المبادئ العامّة للتّشريع الإسلامي مثل النّزاهة والعدل وصلة الرّحم هي مصدر إلهام للمشرّعين في البلاد الإسلامية دون أن تكون قانونا يطبّق مباشرة. أمّا محمد أحمد خلف اللّه فإنّه يثير انتباه الشرفي لاعتباره أنّ القرآن أشار إلى أنّ الإسلام دين ولم يبيّن أنّه دولة أو سلطة سياسيّة وفي نفس الاتجاه يستند الدّارس إلى تحليل عبد المجيد الشرفي[2] للعلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة ليؤكّد أنّ الرسول لم يكن صاحب سلطة سياسيّة ولم يدّع ذلك ولكن الدّين وظّف في ما بعد لخدمة السّياسة وفرض السّلطان ولم تلبث النّظم الاستبدادية أن أخذت في الزوال وسارت المجتمعات العربيّة الإسلامية في سبيل العلمنة تحت ضغط عوامل اقتصادية واجتماعية. ولا تعني الديمقراطية في رأي الشرفي مجرّد الحكم بواسطة

---

[1] الشرفي، المرجع المذكور ص77 .

[2] مرجع مذكور ص75 .

ممثّلي الأغلبيّة فقط، بل هي احترام الحرّيات الأساسيّة للأقليّات ومن ضمن هذه الحريات حرية الضّمير ويعتبرها أساسية لأنها تعني حريّة اختيار الديانة وفي نفس الوقت حريّة تطبيقها من عدمها بل حريّة تغييرها فيلغي هذا مفهوم الرّدة، ومثل هذا التّصور يفضي إلى إلغاء الحكم باسم الدّين أو على أساس فلسفي معاد للدين، والواقع أنّ الاتجاهين يستند فيهما إلى القرآن بطريقة أو بأخرى، فآيات القرآن تتعرّض إلى المخالفات وزجرها وإلى قانون الميراث، وهذا لا ينفي عن القرآن الصّبغة القانونية لكنها تظلّ بحاجة إلى تدعيم، فالمبادئ العامّة التي يعرضها لا تتطرّق إلى التّفاصيل وتظلّ منقوصة كما أنّ للقرآن بعض القواعد القانونية في عدد محدود جدّا لأنّ طبيعته الرّوحية تفرض ذلك، بل إنّ هذه القواعد الجزائية لم تطبّق باستمرار في التّاريخ وقد علّق عمر حكم قطع يد السّارق عام الجفاف كما أنّ عليّا ضاعف عقوبة شارب الخمر، وهذا يعني أنّ هذه الآيات القليلة ذات الصّبغة القانونية الظاهرة لا يمكن تطبيقها بحذافرها كما أنّها لا تنفي مبدأ التطبيق التّطوعي للقواعد الدّينية. ويؤكّد الشرفي أن عمر - حسب أهل السنة - هو أوّل من ميّز العبادات عن المعاملات، وبقدر صرامته في ما يخصّ العبادات فإنّه ترك المجال للاجتهاد في المعاملات ولذلك فإنّ العنصر المفقود في هذا الجدل هو العامل التّاريخي. ومن الأفكار التي يجتـــهد الشرفي في تصويبها اعتبار المسيحيّة دينا روحيّا وبذلك يستجيب للفصل بين السّلطتين السّياسية والدّينية أي يقبل العلمنة، واعتبار الإسلام خـــلافا لذلك دينا وسياسة فالنّظرة إلى الدّينين بهذه الصّورة خاطئة في نظره فللمسيحية بعض القواعد المنظّمة لعلاقات البشر كالزّواج وتحريم الطلاق ونفس الشيء بالنسبة إلى الإسلام ولم تقبل العلمنة في العالم الماركسي إلا بعد صراعات كبرى حول الديمقراطية وهو ما يبرّر العودة اليوم إلى التّفريق بين الزّمني والرّوحي، وخلافا لذلك فإنّه قبل موت الرسول كان المسلمون يحقّقون الانتصارات في الفتح أي يمارســون دورهــم الدنيوي، وصار الخلفاء، بعد خلفاء الرّسول رؤساء دول بعد ذلك وهو ما يتــضمّن نظرية اندماج الدّيـــــني بالدنيوي دون أن يكون ذلك من جوهر الإسلام، ثمّ إنّ القرآن والسّنة لم يحدّدا صفة الحكم، بل إنّ غياب القانون المدني في الإسلام كان سببا في انقسام المسلمين إلى سنّة وشيعة.

وممّا شجع أيضا على هذا التّداخل بين الدّين والسياسة، ما قام به الحكام من توظيف للدّين لمصلحة السّياسة وفرض الشرعية، فالظروف التاريخية عملت على أن تكون العلمنة مجهولة مدّة طويلة في البلاد الإسلامية وكان ظهور عوامل جديدة سببا في ظهورها في العصر الحديث.

أمّا في تطبيق الشريعة الإسلامية فالمواقف مختلفة كما بيّن، فهو حلّل المواقف المتطرّفة سواء بالإقصاء أو بالتّبني فعالج ما قام به كمال أتاتورك من قطيعة، ونقد الموقف النّاشئ في رأيه عن يأس وشعور بالإحباط لما فيه من مسخ عنيف لتراث أمّة، وتقليد بسيط لأمّة أخرى، فالقانون أساس الحضارة، جعلت منه الكمالية مجرّد سلعة مستوردة، ولا يمكن مجابهة الضّمير الجمعي بالعنف، لأنّ نتائج ذلك وخيمة على المجتمع ولا يمكن في هذا السياق تجاهل ما تعرفه تركيا من تمزّق وتعصّب في أوساط الشّباب، وعدم استقرار سياسي مزمن، والشرفي يؤكّد قيمة البحث التّاريخي والاجتماعي في تحليل هذه الأوضاع. أمّا الموقف المتطرّف الثاني فيعتمد فيه حالة السّعودية المقابلة تماما لحالة تركيا، فالفصل السّادس من دستور الحجاز بتاريخ 31 أوت 1926 وهو نواة القانون الدستوري بالسّعودية يؤكّد أنّ القواعد الشرعية الأولى، لا بدّ أن تكون مطابقة للكتاب ولسنّة الرسول ولسيرة الصّحابة من الأجيال الورعة الأولى، ولذلك هيمن التّشريع الإسلامي وفق المذهب الحنبلي على القضاء عندهم وهذا الموقف المتطرّف لا يقلّ خطأ عن الموقف الأوّل في رأيه، ذلك أنّه لم يقع اعتبار أو توقّع ما يمكن أن يطرأ على المجتمع الإسلامي من مشاكل تكشف عن تصوّر مثل هذا القانون لمعالجتها، وممّا يستدّل به على هذا التّناقض بين تطوّر التّاريخ وحركة الواقع من جهة وثبات الحكم الشّرعي وتوقف النصّ من جهة ثانية، الثورة الإيرانية التي عادت بالمجتمع بسرعة إلى ممارسات القرون الوسطى التّعسفية وعقد المحاكمات المتسرّعة ودون ضمانات أو تطبيق العقوبات الجسدية والتّصفية بلا رقابة. ورغم هذه المواقف المتطرّفة نشأ في الدّول الإسلامية تيّار معتدل في تطبيق التّشريع وتطويره وفق مجريات الواقع، وهو ما يدلّ على التّفكير الجادّ في استنباط حلول وسطى، يعي أصحابها نوعيّة المشاكل المطروحة على المجتمع والدافعة إلى تحقيق حلول مناسبة،

غير أنّ الشرفي يبدي نقدا علميّا لمثل هذه الدّول الإسلامية التي اتخذت من التّشريع موقفا معتدلا فدساتيرها تنصّ على أنّ دينها الإسلام ولغتها العربية ونظامها جمهوري مثل تونس. غير أنّ ذلك لا يتعدّى كما ينبّه الدّارس البعد الرّمزي، لأنّ الواقع ومقتضيات التّنمية ودواعي التّطور وإعادة هيكلة الاقتصاد والمجتمع والسّياسة حتّمت تبنّي تشريعات جديدة تخالف في الغالب قواعد التّشريع الإسلامي مثلما هو الشأن في مواد الالتزامات والعقود والعلاقات التّجارية والبنكية والتّأمينات، وقانون الشغل والقانون المدني والإداري والجنائي والجبائي وهو ما جعل هذه الدّول تنخرط في العلمنة. فأهل الحلّ والعقد اليوم يتلّخصون في صاحب السّلطة السّياسية صاحب الحرية في آتخاذ ما يراه مناسبا من قوانين تتطلّبها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للواقع. ومع ذلك تظلّ العلمنة في هذه البلدان غير تامّة فمجال قوانين الأسرة (الأحوال الشخصية) مازال خاضعا بدرجة أو بأخرى للتشريع الإسلامي، وما زال موضوع تعدّد الزّوجات قائما، وحتّى في تونس التي اتخذت منه موقفا فإنّ الإرادة لم تتجه إلى الخضوع للعلمنة بقدر ما هي وجه من وجوه الاجتهاد والقراءة الجديدة لتعاليم القرآن.

والأهمّ من كلّ ذلك فإنّه لا ضرورة للتّوفيق بين الدّين والقانون باعتبار ما بينهما من اختلاف فالدّين يعتني بعلاقة الإنسان بربّه في حين أنّ القانون يهتمّ بعلاقة الناس ببعضهم بعضا، ويزيد تأكيدا بأنّ موضوع السّلم الاجتماعي لا علاقة له بتطبيق تعاليم الدّين، بل لا معنى لتطبيق تعاليم الدّين إلاّ إذا كانت صادرة عن نزعة تطوعيّة في حين أنّ القانون من حيث تعريفه ملزم، ولذلك فإنّ المنطق يقضي بضرورة فصل المقاييس القانونية عن المقاييس الدّينية. فالدّين مسألة متعلّقة بالضّمير ولا علاقة لها بالعقوبات القانونية فهل يعني هذا أنّ العلمنة ضرورية؟ ولا يخفي الشرفي أنّها خطوة عسيرة التّحقيق. ولكلّ هذه الأسباب ينفي إقحام الدّين في أيّ اختيار سياسي لا علاقة له بالدّين كاختيار منهج الاشتراكية أو الرأسمالية أو الديكتاتورية أو الدّيمقراطية...

أمّا أصل العلمانية كما يؤكّد فهو مفهوم غربي مكّن من فصل الدّولة عن الدّين، ولا يستبعد تصوّرها نظريّا عند الشيعة نظرا إلى خضوعها لتراتبيّة تنحدر من الإمام أساسا، لكن لا يمكن تصوّر ذات الأمر عند أهل السّنة الذين لا يعترفون بسلطة

الأشخـــاص كالبـــابا أو العلـــماء، فالعـــادة اقتضت تصـــوّر سلطة دينية لعلماء الزّيتونة أو الأزهر ولكنهم مجرّد موظّفين عند الدولة، والجامعات الإسلامية مؤسّسات تابعة للدّولة في تداخل مستمرّ بين السّلطتين الرّوحية والدنيوية، فدور الدّولة هو عدم التّخلي عـــن وظائفـــها الدّينـــية لأنّها هي التي تبني مـــواقع العـــبادات وتتـــعهدها، وتنظّم الدّروس داخلها ويحيل الشّرفي على عـــدد من القرارات المدعمّة لهذا الاتجاه في تونس.[1]

وإذا كانت مهمّة التّنمية ومعالجة الاقتصاد والمجتمع تقع على عاتق الدّولة، وللمشرّع حرية وضع القوانين الملائمة لذلك فإنّ حرّيته تظلّ مقيّدة بالتّقاليد الإسلامية وتحترم الأخلاق الدّينية، وفي هذا الإطار تبدو للشرفي كيفيّة تفسير الفصل الأوّل من الدستور التّونسي الذي ينصّ على أنّ دين الدّولة هو الإسلام دون أن ينصّ على أنّ القانون التّونسي ينبغي أن يطابق التّشريع الإسلامي وهكذا يمكن للدّين الإسلامي ودون تدخّل الدّولة - أن يقوم بدوره في الازدهار الرّوحي للمواطنين وتمكين المجتمع من نسيج أخلاقي ولكن على الدين أن يترك للقانون أن يقوم بوظيفته أيضا، فقد يلتجأ أحيانا إلى تأويل القانون الوضعي بالتّشريع الإسلامي فيتمّ الرجوع إلى بعض التّقاليد غير المطابقة أو غير الكافية لمواكبة الواقع الحديث، وهو يعارض نزعة المحاكم التّونسية إلى اللجوء لقواعد التّشريع الإسلامي التّقليدية، وفي هذا السّياق يثير ظاهرة هامّة، تبدو في بعض موادّ القانون التّونسي، وهي الغموض المقصود أحيانا تجنّبا للصّدام مع القوى التّقليدية سنة1956 ، فما استحدث من تجديد ضمن الأحوال الشخصية أبطل قانون «الجبر» ولم يتجاوز ذلك، على أمل تحقيق إصلاحات أخرى تتماشى والمبادئ الجديدة كالحرية والعدالة، فالشّارع لم يغلق الباب تماما، وترك إمكانيات متعدّدة ضمن نصوص غامضة، على أمل أن ينجز القضاة ما ظلّ ناقصا بواسطة تفسيرات مناسبة،

---

[1] قرار 28 /7/ 1957 ويضع شؤون العبادة تحت نظر الوزارة الأولى وقرار 11 / 4 / 1970 لإنشاء إدارة الشؤون الدّينية التّابعة للوزارة الأولى ولها الإشراف على التّعليم الدّيني وإنشاء المساجد وإصلاحها وتسمية الأيمة وتسديد مستحقاتهم وقرار 28 /2 / 1957 المنقح بقرار 6 / 4 / 1962المنظم لوظيفة مفتي الجمهورية وقرار 28 / 4 / 1966 المنظم لرتبة الخطباء.

غيــر أنّ مثل هذا الأمل خاب ويبدو ذلك من خلال أمثلة عديدة يستعرض الشرفي بعضها : موضوع إثبات النّسب أو الميراث في حالة اختلاف الدّيانة، فالشّارع في مجال الأحوال الشّخصية بدا في تونس تقدّميا خلافا لفقه القضاء الذي ظلّ محافظا.

ولعلّ من أشدّ المواضيع حساسيّة لتقييم علاقة الدّين بالسّياسة مسألة حقوق الإنسان[1] التي عالجها محمد الشّرفي في مختلف أبعادها السّياسية والقانونية والإنسانية، فهي في نظره المحرار أو المقياس المعاصر لتقييم أهمّ النّظم السياسية كالرأسمالية والاشتراكية والشّيوعيّة، وأهمّ الاتجاهات الفلسفية والدّينية أيضا، إنّه يرسم لوحة عامّة لتجاوزات حقوق الإنسان في البلاد الإسلامية مثل مصادرة حريّة التّعبير ومنع الجمعيّات والأحزاب والنّقابات والمحاكمات الصّورية ودور القضاء في العدل الفعلي... ويذكر منطقة الخليج تحديدا وأنّ مثل هذه الممارسات لا تطبّق باسم الإسلام عادة، خلافا لما هو الشّأن بإيران التي تنتهك فيها حقوق الإنسان يوميّا باسم الإسلام، فما حدث من تجاوزات أثناء الثّورة ومباشرة بعدها مفهوم ولكنّ الأمر يصبح محيّرا عندما يصير قانونا متداولا، بحيث لا تدوم المحاكمات أكثر من ربع ساعة... ومن المآخذ المتسبّبة في طمس حقوق الإنسان ما يلاحظه في التّشريع الإسلامي من حكم على المرتدّ، فهو عقاب ضدّ حرية الضّمير لذلك يعود إلى تفسير الرّدة في عهد أبي بكر تفسيرا تاريخيا ويعتبرها خاضعة لظروف سياسيّة، وإن كان هشام جعيّط قد نبّه إلى العامل الاقتصادي في الامتناع عن الزكاة[2] والرّدة متّصلة بظاهرة عرفتها الحضارات القديمة وتتلخّص مقاومتها في الحرص على الانسجام داخل المجموعة الواحدة وترفض حق الاختلاف مع الآخر أو مع أصحاب نفس الاتجاه، وهي ممارسة جذّرها التّاريخ ولكنّها مخالفة لحقوق الإنسان ولاشيء يبرّرها اليوم. لكنّ الشرفي لا يعير العامل العقدي أيّة قيمة ولا طبيعة التّحالفات بين القبائل المرتدّة أو ظهور بعض

---

[1] CHARFI M., Islam et Droits de l'Homme, Islamochristiana N° 9, p. 13-20

[2] راجع الفتنة، جدلية الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، مرجع مذكور. وراجع أيضا : قرامي آمال، قضية الرّدة في الفكر الإسلامي، شهادة تعمّق في البحث، إشراف عبد المجيد الشرفي كلية الآداب منوبة 1993.

المتنبّئين فـــي ذلك الظّرف بالذّات، فالقوم حديثو عهد بالدّين وكانت خشية أبي بكر شديدة من اندثار ما بناه النّبي فلــجأ إلى اعتماد أقصى وسائل الرّدع بما في ذلك الحرق، ولم يكن موضـــوع حقوق الإنسان مطروحا في ذلك العصر أو في تلك الحضارات بنفس التّصور الذي هو عليه في العصر الحديث، فكيف نحاكم عصرا بمقاييس عصر آخر؟

أمّا موضوع الحدود فيعتبره الشّرفي معقّدا، فبعض الآيات القرآنية تعرّضت له وهو من المآخذ في حقوق الإنسان ويؤكّد أنّ عديد الحضارات عرفت مرحلة تطبيق الحدود والقصاص مثل الجلد وقد وقعت ممارسته في أوروبا حتى القرون الوسطى، ولا شك في أنّ الخطاب في القرآن كان موجّها إلى المسلمين في القرن السّابع الميلادي، وقد حقّق لهم تقدّما في المادّة الجزائيّة، لكن القضيّة الآن في مدى الاقتناع بضرورة تجاوز هذه المرحلة، ويستدلّ بأمثلة أخرى تعدّ من المآخذ كعدم المساواة بين البشر والنّظر إليهم من خلال منطق السّيادة والعبودية، والمسلم وغير المسلم من ناحية والمرأة والرّجل من ناحية أخرى وقد عرفت كلّ الحضارات نظام العبودية والإسلام قضى عليها نهائيا، وحدّد الشرفي مفهوم أهل الذّمة، والجزية، وموانع الإرث عند اختلاف الدّيانة واعتبرها مسائل قابلة للنقاش، بل إنّها ممارسات مرفوضة اليوم، وإن كان لا يجوز نعتها بانعدام المساواة لأنّها تطبّق على المسلم أيضا في أديان أخرى، لكن عدم المساواة يتمثّل في رأيه في منع زواج المسلمة بغير المسلم، فالمسلم له الحقّ في الزّواج من غير المسلمات، ويرى أنّ الموضوع على أهميّة نظرية قصوى. لكن أبرز مجال لعدم المساواة وله تبعات عملية هامّة، وفيه انتهاك لحقوق الإنسان هو التّمييز على أساس الجنس بين الذّكر والأنثى، ويبدو ذلك في تعدّد الزّوجات واختيار الرّجل للزّوجة بينما يستشار وليّ أمرها، ووصيّة الأب على أبنائه وإن كانت الحضانة للمرأة ثمّ نصاب الإرث واختلافه من الذّكر إلى الأنثى، فكلّ هذه الامتيازات الرجالية يمكن تفسيرها في بيئة مضى عليها الآن أربعة عشر قرنا حين كانت منزلة المرأة دون منزلة الرّجل في كلّ البلاد ولذلك يعسر اليوم الدفاع عنها أو مساندتها، والشرفي عادة ما يفسّر الأحكام بلحظتها التّاريخية وتغيّر الظّروف لذلك نراه يدعو إلى تغيير الأحكام الفقهية،

أي تجاوز التّشريع الإسلامي وتبنّي القانون الوضعي، وهذه أطروحة أساسيّة في أغلب كتاباته، والأمثلة السّابقة تبيّن أنّ التّشريع الإسلامي يتناقض في بعض النّقاط مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومع ميثاق الحقوق المدنيّة والسّياسية لسنة 1966 وهو بذلك متخلّف عن حقوق الإنسان وخاصّة في مستوى العدالة والحرّية وقد سعت مؤتمرات عديدة إلى إبراز عدم التّناقض بين الإسلام وحقوق الإنسان، لكن الكثير منها لم يتعمّق في المسألة التّشريعية وهي التي تكشف تناقضا صارخا مع حقوق الإنسان، ولم يعدم المساهمون في المؤتمرات المذكورة مواقف نقدية بنّاءة لكن أغلبهم يميل إلى تبرير خصوصيات التّشريع الإسلامي أو يدحض مبادئ القانون الحديث وما يمثّله من تقدّم بالنّسبة إلى التّشريع الإسلامي. لكن رغم هذا لا يمكن التّسليم بأنّ التّشريع الإسلامي لا يطابق الحداثة أو أنّ الإسلام لم يضف شيئا إلى مفهوم حقوق الإنسان، فالإسلام كان ثورة من وجهات نظر متعدّدة بما في ذلك حقوق الإنسان. فمفهوما المساواة والحريّة لم يكونا متداولين في الجزيرة العربيّة ولا في سائر الحضارات الأخرى السّابقة أو المعاصرة و«الصحيفة» هي أوّل وثيقة للإعلان عن حقوق الإنسان باعتبار وجود اليهود في المدينة وإبقائهم على معتقداتهم دون إكراه، بل يمكن القول إنّ نواة الدّولة التي أسّسها الرسول تقوم على العدالة وتعدّد الأديان وهو ما طابق آيات القرآن من دعوة إلى الحرية أي حريّة المعتقد وتعايش الشعوب ﴿**لا إكراه في الدّين** ﴾ (البقرة 2 /256) أو ﴿**ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة** ﴾النّحل16/ 125 أو﴿ **لست عليهم بمسيطر**﴾ (الغاشية88 /22) كما رفض الإسلام الاضطهاد العرقي﴿**إنّ أكرمكم عند اللّه أتقاكم** ﴾ (الحجرات13/49) فالدّارس يستثمر آيات القرآن ليؤكّد مدى الثورة التي حققها الإسلام في القرن الأوّل من خلال مبادئ حقّ الحياة ودعوة الحكام إلى العدالة والدّعوة إلى التّعاون وإغاثة المحتاج ومساعدة الفقراء والتّوزيع العادل للثروة وإقرار حقّ المعدمين في الزكاة وحريّة التّفكير وتطبيق مبدإ الشورى وإلى جانب تأكيد هذه القيم الثورية في حينها ضبط القرآن إجراءات تطبيقيّة أقلّ شدّة ومرتبطة بظروف اللحظة وتهدف بكلّ بساطة إلى تجاوز المرحلة وإلى تحقيق القيم الإسلامية فالموقف من الرق والمرأة شهد تطوّرا فبعد أن كانت المرأة مثلا لا

تتمتّع بأيّ حقّ صارت مرحليا تشهد وترث وإن جزئيا، هذا إلى جانب ما حقّقه الإسلام من ثورة في مجال احترام تعدّد الأديان.

ويستغلّ الشرفي الفرصة لتصحيح بعض المغالطات التّاريخية فالإسلام لم يضطهد اليهود ولا النّصارى من أجل دياناتهم طيلة أربعة عشر قرنا والمفروض أن يكون الإعلام اليوم في طليعة التقدم في مجال حقوق الإنسان، لكنّه يأسف لأنّ الأمور ليست بمثل هذه البساطة خاصّة عند اعتبار ما يمثّله الفقه أو التّشريع الإسلامي من قوّة جذب إلى الوراء. ومن مظاهر ذلك أنّ نظرية فصل السّلطات واستقلال القضاء وحرية الجمعيات والحقّ النّقابي والفصل بين القضاء والدّين أو ممارسة الشعب للسّلطة عن طريق النّواب ظلّت أمورا مجهولة بالنّسبة إلى التشريع الإسلامي، وهو ما جعل المسلمين لا يستنبطون الدّيمقراطية ولكن ذلك ليس سببا يمنعهم اليوم من استعارتها. ولئن كان الغرب يحاكم الإسلام والمسلمين من خلال بعض القوالب الجاهزة كالموقف من المرأة والحدود، فإنّ عديد الإيجابيات تحقّقت نظريّا كالدّعوة منذ القرن التّاسع عشر إلى ضرورة العودة إلى الاجتهاد وإعادة النّظر في القرآن وتفسيره. والعالم الإسلامي في نظره يمرّ بمرحلة انتقالية موسومة بتحوّلات اجتماعية وثقافية هامّة، وبغليان أفكار، ولا بدّ من اعتبار أنّ ما تحقّق من تقدّم ما يزال هشّا، حيث لم تتبلور الأسس النّظرية للإصلاحات الحديثة إلى حدّ الآن، فممّا يزعج الدّارس وجود صوتين للإسلام. إسلام الواقع وهو إسلام جانب من المثقّفين، متطوّر ومطابق للعصر الحديث وهو الإسلام الحيّ، يقابله «الإسلام الرّسمي» الذي يدرّس في كلّيات الشريعة، والتقابل بين الاتجاهين واضح، فالأوّل يتطوّر وينسجم مع الحياة، والثاني متخلّف على عصره، جامد لا يتحرّك. وإذا كانت الحركات الأصولية وليدة عدّة عوامل، فإنّ من أبرزها هذا النّوع من التّعليم، فجزء من الشباب تائه بين هذه الثنائية، وعلى المصلحين أن يدركوا أنّه لا يمكن تأسيس بناء سليم على رمال متحرّكة، فأساس الإصلاح أهمّ من مضمونه. والإصلاح الذي ينبغي إنجازه في تونس يتعلّق بالبرامج والمناهج العامّة للتّعليم الدّيني وتوجيهها في جميع المستويات ولعلّ ذلك أهمّ في نظره من تبنّي قانون الأحوال الشخصية سنة1956. فمن ضروريات الإصلاح المبادرة بنزع القداسة عن التّشريع

الإسلامي، فهو من عمل الرّجال لأنّه لم يعد مطابقا للعصر، ولا بدّ من إعادة قراءة تاريخ الإسلام لتمييز الطبيعة الدّينية لبعض الأحداث عن طبيعتها السّياسية، وخاصّة لإثارة القيم الحقيقية للإسلام التي تنفي كلّ مظاهر العنف أو الاضطهاد لأسباب جنسيّة أو دينيّة. وهذا ما سيؤدّي إلى الكشف عن البعد العالمي لما في القرآن والسّنة من قيم وتمييزها عن كلّ ما هو ظرفي وخاصّ بحادثة دون غيرها، فتراثنا الثقافي في حاجة إلى «كثير من الشجاعة» كما قال محمد عبده، ورغم مبادرات الدّول الإسلامية لتطبيق إصلاحات بعضها جريء ورغم نزوع كلّ القوى إلى الاجتهاد والنّقد وعرض الحلول، فإنّ كلّيات الشريعة مازالت متشبّثة بتكرار مقاطع نفس الأنشودة منذ ألف عام. وموضوع إصلاح التّعليم الدّيني لتغيير نظرة المواطن إلى الواقع والقوانين كان جوهر الإصلاح الذي طبّقه محمّد الشرفي عندما أصبح وزيرا للتّعليم بتونس[1] فالدّارس صاحب مشروع وجد الظّروف المناسبة لتطبيقه في الواقع وأصبحت مادّة حقوق الإنسان مبحثا يدرّس في سائر كلّيات الشريعة والعلوم الإنسانية.

وإذا كانت ثنائية الدّين والسّياسة أو الدّين والدّولة قد استأثرت باهتمام بعض الحقوقيين فإنّ المجال الأرحب لهذه الثنائية يمكن متابعته في أثر الدّين في القانون الدولي الخاصّ بالبلاد الإسلامية[2] أو عند البحث عن مكانة الشريعة في الدساتير العربيّة[3] فالثنائية تهيمن على البحث من جديد ويؤكّد الشرفي أغلب مواقفه كضرورة التّمييز بين الاسلام والتشريع الاسلامي الذي هو من عمل الرّجال أو علاقة الإسلام بالعلمانية أو تعامل المسلمين مع حقوق الإنسان، فرغم الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الصّادر تحت رعاية اليونسكو بباريس في 19 سبتمبر 1981 وفيه تعداد لحقوق الإنسان كما أقرّها الإسلام فإنّه ظلّ صامتا عن حقوق أخرى تناساها وهي على علاقة

---

[1] تولّى محمد الشرفي الإشراف على التّعليم بتونس من 1989 إلى1994 .

[2] CHARFI M. : L'influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans.

[3] التكاري بشير، مكانة الشريعة الإسلامية في دساتير الدّول العربية، المجلّة القانونية التّونسية، 1982 ص40 - 20 .

بالحقوق التي تفرض اليوم جملة من المشاكل العميقة كعدم المساواة في التّشريع الإسلامي بين المرأة والرّجل أو تعدّد الزّوجات أو عدم التّساوي في الميراث فضلا عمّا له علاقة وطيدة بحقوق الإنسان كالتّعذيب والحدود.

ولعلّ الأهمّ في نظر هذا الدّارس ليست الإدانة وإنّما محاولة الفهم وتفسير الحدود التي لا يفكّر أحد في تجاوزها وهي لا تفسّر غالبا بعزيمة القادة السّياسيين، ولا بالإسلام باعتباره دينا، لذلك يعود مجدّدا إلى تحليل دور الشّارع وذلك الخلط المقصود بين الدّين والتّشريع الإسلامي، والحقيقة أنّ كامل هذا الفصل على أهميّته كرّر فيه الدّارس مجمل أفكاره النّقدية الواردة في كتاباته السّابقة مثل المدخل إلى القانون أو الإسلام وحقوق الإنسان وأبرزها الفصل بين الدّين والقانون وتحديد طبيعة كلّ منهما. أمّا الإضافة في هذا السّياق فتتمثّل في محاولة تحليل أثر الدّين في القانون العالمي الخاصّ للدّول الإسلامية، ولا سبيل إلى تضخيم المرجعية الإسلامية في دساتير الدّول الإسلامية، فقد وقع التّمييز بوضوح في الدستور التونسي بين «دولة إسلامية» و«الإسلام دين الدّولة»، ويلاحظ الشرفي هذه الظّاهرة في أغلب دساتير تلك الدّول فهي أخذت بالقوانين الوضعية في مجال الاقتصاد والتجارة مثلا باستثناء مجال الأحوال الشخصية الذي ظلّ خاضعا للتّشريع الإسلامي ولم تتفرّد إلا تونس بذلك. أمّا موضوع تحريم القرض بالرّبا في الإسلام فظلّ مجهولا في قوانين الالتزامات الحديثة بالبلاد الإسلامية وظهر مؤخّرا قطاع يبدو فيه أثر الدين واضحا هو قطاع البنوك الإسلامية التي تمارس نشاطها غالبا بالخارج فإذا هي من عناصر التّجارة العالمية، ويقدّم الدّارس عملها ووسائل الادّخار والقرض فيها وينقدها معرّجا على ما استحدث بإيران منذ 1989من قرارات تلغي خصوصيّة البنوك وتعاملها بالرّبا، وقد ميّز مفهوم الربا قديما عن نسبة الربح حديثا ليؤكّد أنّ البنوك الموسومة بالإسلامية لا وزن لها، ولا تعدو أن تكون مجرّد مؤسّسات تجارية أكثر منها بنوكا، إذ تخضع عملياتها لعقود لا تثير مشاكل خاصّة في العلاقات الدّولية. أو أنّها على أقلّ تقدير لم تثر مشاكل. لذلك فإنّ أشدّ الميادين تأثّرا بالدّين أو بالتّشريع الإسلامي ضمن القانون العالمي هو ميدان الأحوال الشخصية، وقد سارعوا إلى الحكم عليه بالجور وانعدام العدل، والحقيقة تقتضي في

نظره تمييز الرّوابط الأسرية بين أجنبيين في نظر الإسلام من جهة وأثنين غير مسلمين من جهة ثانية وحالة المسلم وغير المسلم من جهة ثالثة. فبالنّسبة إلى الحالة الأولى يبدو النّظام تحرّريا وفي الحالة الثّانية يظهر دور الدّين في القوانين، وله تفسير تاريخي، ولا بدّ من تطويره للتّخفيف من حدّته وربّما تجاوزه وهذه النّقطة بالذات أي العلاقة بين الدين والقانون هي جوهر دراسته هذه، وقد عالج الإشكالية في كتاباته الأخرى من زوايا مختلفة، ولأنّ خطابه في هذا السّياق موجه إلى الغرب لذلك دعا إلى دراسة الإسلام بموضوعية تتجاوز التّعصب أو الدفاع، في لحظة تعالت فيها أصوات الإدانة بسبب إفراط الثّورة الإيرانية أو ارتكاب جرائم باسم الإسلام، فالإسلام دين توحيدي له خصوصياته وأسّس حضارة ساهمت في الثقافة الكونية، ويمكن اليوم نقدها من زوايا مختلفة لكن لا بدّ قبل ذلك من وضعها في سياقها التّاريخي ومقارنتها بمختلف الحضارات القديمة السّابقة أو المعاصرة لها، ومن زوايا النّقد وضعيّة الأجنبي في الحضارة القديمة. لكن توضيح الشرفي للبعد العالمي للإسلام ولعلاقة المسلمين بالأجانب في إطار السّلم والتّعاون باعتماد حجج منطقية تجافي التّعصب، لا يثنيه عن نقد ما يعتبره خطأ في النّظام الإسلامي العام[1]، وعدم مواكبته تطوّر المجتمع كما هو الشأن في مجال الأحوال الشخصية الذي مازالت تتشبّث فيه الدّول الإسلامية بالتّشريع الإسلامي باستثناء تونس.

وتبرز قيمة دراسة الشرفي في إلمامه بتاريخ التّشريع الإسلامي وبالقانون الوضعي وبالدّراسات الاستشراقية للتّشريع ومناقشة أصحابها[2] مؤكّدا ما ذهب إليه في دراسة أخرى من أنّ الظّروف التّاريخية جعلت السّلطة السياسية في البلاد الإسلامية محرومة من النّفوذ التّشريعي الذي كان بيد العلماء والفقهاء، ولئن كانت الطبيعة الرّسمية للقانون دينيّة فإنّه موجّه إلى المسلمين، ولا ينطبق على أتباع الديانات الأخرى من السكان، فلليهود وللمسيحيين محاكمهم على امتداد التّاريخ الإسلامي، ولم يبطل العمل بها إلاّ منذ سنة 1924 عند سقوط نظام الخلافة. لكن التّحولات مكّنت السّلطة

---

[1] CHARFI M., L'influence de la religion dans le droit ... Op. cit p. 347

[2] L'influence de la religion dans le droit... p. 366

السّياسية من الانفصال نسبيّا عن الدّين وأصبحت القوانين تصدر عن نوّاب الشعب المنتخبين، وإن كانت ذات منابع دينيّة فإنّ بعضها قطع تماما مع الدّين مثل قانون الجنسيّة، فموضوع الجنسية جديد بالنّسبة إلى التّشريع الإسلامي، فقديما كانت الهويّة تحدّد بالانتماء إلى الدّين والتّداخل كان تامّا بين الدّين والجنسيّة، ويفسّر الدّارس عدم احتفال التّشريع الإسلامي قديما بمفهوم الجنسيّة باعتبار الانتماء إلى الأمّة، فالانتماء الإسلامي اختيار ذاتي يمليه الضّمير وتأتي عوامل أخرى كالتّاريخ والجغرافيا والثقافة لدعمه، بينما الجنسيّة رباط قانوني بين الإنسان والدّولة، رباط موضوعي يتأسّس على عوامل تاريخية وجغرافية وثقافية، إنّه الفرق الذي يكرّس عدم التجانس بين الدّولة والدّين.

وانطلاقا من موضوع الجنسية ومحدّداته يرصد في تحليل قانون الأحوال الشخصية في الدول الإسلامية ثــلاثة اتجاهات بارزة :1) العمل بالتشريع الإسلامي2) الاستلهام منه دون كبير تحوير، ويعتبرهما صنفا واحدا تقريبا3) تقنين الأحوال الشخصية بالاستلهام من التشريع مع التّجديد الهائل واعتماد اجتهاد جديد وذلك بقراءة مجدّدة للمنابع، وجعل التّشريع مطابقا للظروف الجديدة ويبدو ذلك في تونس واليمن الجنوبي، لكن هذه الاتجاهات لا تخلو من مطاعن ينقدها الدّارس ويبيّن أثرها في المجتمع، خاصّة إذا كان أحد الأجانب طرفا في قضيّة. وبالنّسبة إلى تونس ورغم وجود أقليّة غير مسلمة فإنّ القانون والعدالة توحّدا حين تحمّل الشارع مسؤولياته وأدخل تعديلات هامّة على قانون الأسرة، فهو أستلهم من التّشريع الإسلامي ولم ينقله بنصّه بل طبّق مفهوم الاجتهاد ليطوّر القانون ومن وراء ذلك كامل المجتمع، ورغم اعتباره قانون الأحوال الشخصية مكسبا بتونس فإنّه يشير إلى بعض نقائصه في ضوء المعطيات العالمية كعدم المساواة في الإرث بين الجنسين أو عدم الفصل في موضوع الطفولة الطّبيعية وهي مواضيع سبق له أن ناقشها منذ سنة1973[1].

[1] CHARFI M., Le Droit tunisien de la famille entre l'Islam et la modernité R.T.D, 1973, p. 11

ولعلّ أهمّ الخلاصات التي يتوصّل إليها أنّ نظام التّشريع الإسلامي يعدّ أوّل نظم القانون الدّولي الخاص تاريخيّا باعتباره نظّم التّعايش بين الأفراد من ديانات مختلفة وتأسّس على احترام أمن غير المسلم وثقافته ومصالحه الشرعية، فمنذ أربعة عشر قرنا، حافظ اليهودي والمسيحي في ظلّ الدّولة الإسلامية على دينه وثقافته وحقوقه، بينما لم يعد التّشريع الإسلامي إلاّ جزءا من التّاريخ، له وزنه في لحظته، وكان الخطأ الجسيم تحديدا في محاولة تطبيقه والتّمسك به في سياقات أخرى متغيّرة باستمرار، وهنا يعود إلى جوهر النّقاش حول جدوى التّشريع الإسلامي التّقليدي اليوم وهو نقاش يجرّه حتما إلى موضوع العلمنة والدّيمقراطية في ذات الوقت، ولعلّها من أشدّ المواضيع التي شغلته واحتلت حيّزا كبيرا من تفكيره، فهو يؤكّد إمكانية نموّ الدّيمقراطية في إطار الخلافات السياسية الجوهرية والاختيارات الإيديولوجية المتنافسة، لكن الأمر لا يخلو من تعقيد إذا كانت الخلافات طبيعية دينية إذ أنّ الاعتقاد الدّيني يوافق تسليم المؤمن غالبا ومهما كانت ديانته بأنّه يمسك بالحقيقة وما سواها خطأ، فكيف السّبيل إلى التّدقيق بين الحقيقة والباطل؟ ومن هنا يبطل الأمل في قيام الدّيمقراطية ضمن أيّ نظام يحكم باسم الدّين ذلك أنّ الدّيمقراطية تتضمّن حريّة الرأي المطلقة أي حياد الدّولة في مجال الدّين. وأشدّ الأديان تحرّرا هو الذي يفرض قيمة التّسامح، وهو من أثمن المبادئ الإسلامية، فلا يفرض على غير المسلمين أتباع الهدى بالقوّة، وقد كان هذا الموقف في الماضي تقدّميا بالنّسبة إلى ممارسات العنف الدّيني، غير أنّه أصبح اليوم غير كاف، فمواطنو البلاد الإسلامية من غير المسلمين ما عادوا يقبلون أن يكونوا مجرّد متسامح معهم بل يريدون التّمتع بحقّ المواطنة كاملا، وهو ما يجعل الشرفي مقتنعا بأنّ الدّيمقراطية الحقيقيّة لن تكون بغير شكل من أشكال العلمانية، مع أنّ تطوّر العالم الإسلامي نحو العلمنة عسير جدّا نظرا إلى طبيعة العلاقة بين الدّين والدّولة في العالم الإسلامي، خلافا لعلاقة الكنيسة بالدّولة في الغرب، لذلك يعتبر أنّ الفصل الممكن - لتحقيق العلمنة - في العالم الإسلامي يتمّ في مجال القانون، فيميّز المظهر الدّيني الخالص المتعلّق بالماورائيات والعبادات عن المظهر القانوني الخاصّ بالعلاقات الاجتماعية الضرورية، أي لا بدّ من التّحرر من التّشريع الإسلامي لا من

الإسلام، ولتحقيق ذلك يكفي إعادة اكتشاف طبيعة الإسلام الفعلية، أي أنّه دين أوحي به إلى محمد ويتضمّن رسالة سلم وعدل وكرم ومحبّة، غير أنّ إمكانيّة استثمار القرآن والبحث في مبادئه العامّة عمّا يمكن صياغته صياغة قانونية لقواعد أخلاقية تنسجم مع الإنسانية وما حقّقته الحضارة في القرن العشرين يثير جدلا قانونيا، إذ يرى البعض أنّه توجّه غير مجد ولا يخلو من نواقص، لكن الشرفي يؤكّد أنّه منهج قويم وواقعي ومثمر، ذلك أنّ الإسلام بمبادئه العامّة قادر على الانسجام مع أبرز مبادئ القرن العشرين، بل كان من الأديان السبّاقة إلى بعض هذه المبادئ مثل مبدإ التّسامح وما تخلّفه اليوم إلاّ بسبب الفقه والتّشريع الذي جمّد الفكر وحكم على باب الاجتهاد بالانغلاق، فالتّثوير من داخل بنية الفكر الإسلامي في شتّى مظاهره الفلسفية والقانونية، أمر ضروري وهذا المنهج الذي توخّاه المصلحون مثل خير الدّين وقاسم أمين والطّاهر الحدّاد خاصّة في موقفه من تعدّد الزّوجات فهو أفصح مثال للرجوع إلى المنابع؛ وإعادة قراءة النّص اليوم بيّنت أنّ تعدد الزّوجات يمكن تحديده أو منعه، خلافا لموقف الفقهاء المتصلّب والقاضي بالتّعدد إلى حدود الأربع. ونفس هذا المنهج مكّن أغلب الدّول الإسلامية من اجتناب تطبيق الحدود على نحو ما صدرت عليه أحكامها صريحة بمقتضى الآيات دون أن تعتبر مخالفة للإسلام. ولئن حلّ هذا المنهج عديد المشاكل القانونية الدّاخلية فإنّ تطبيقه في القانون الدّولي ممكن، وقد تمّ حسم أغلبها، ومع ذلك ظلّت هناك صعوبات يمكن حصرها في موضوع الجنسيّة والدّين ولأيّ منهما الامتياز، كمنع الوراثة بسبب اختلاف الديانة أو منع المسلمة من الزواج من غير المسلم، أو الحضانة والوصيّة ضمن الزّواج المختلط. وعلى هامش هذه القضايا نبّه الدّارس إلى تعارض الاختيارات القانونية التّجديدية ومواقف بعض القضاة ذوي التكوين التّقليدي، وقد أثار هذا التّعارض عديد التّعاليق بمجلّة القضاء والتّشريع[1]، فالمشرّع التّونسي في رأي الشرفي حداثي والقضاة محافظون غالبا، بحكم تكوينهم الثقافي أو قربهم أكثر إلى الثقافة

---

[1] راجع على سبيل المثال دراسة ساسي بن حليمة، وضعيّة الطفولة الطبيعية أو غير الشرعية بتونس، مجلّة القضاء والتشريع، س8 ، ع2، فيفري1966 ، ص 7 –13.

الشّعبية. ورغم تفهّم هذه الوضعية فإنّها لم تسلم من النّقد [1] ولعلّ الموقف قد آخذ مؤخّرا في التّغيير بحكم تخرّج القضاة من كليات الحقوق خلافا لأغلب قضاة تونس سابقا وكان تكوينهم زيتونيا بالأساس أو في المدرسة العليا للقضاء وأغلب أساتذتها من الزيتونة.

وتظلّ علاقة الإسلام بالدّستور أو بالقانون الدستوري تحديدا شاغلا لبعض الحقوقيين نظرا إلى كونها تؤدّي حتما إلى موضوع العلمنة[2] فالدّارس يبحث بعض مظاهر المواجهة بين الإسلام والقانون الدستوري وحدودها متذرّعا بالحياد والوقوف فقط على الجانب القانوني لهذه الظّواهر، متجنّبا الخوض فيما هو تاريخي أو اجتماعي رغم أهميّته «ولعلّ مزية الدّراسة القانونية أنها تجعلنا على صلة بالبحث المعرفي الهادئ»[3]. ولم تخرج كامل الدّراسة عن إطار العلاقة بين الدّين والدّولة وموقع الإسلام في الدساتير الحديثة : تجلّياته ودلالاته وبعض صعوباته. فالخوض في موضوع العلمنة يعتبره تفريقا لا بين الدّولة والدّين بقدر ما هو تفريق بين نظامين : قانوني وديني أو بين القانون الوضعي والتشريع الإسلامي، وحول هذه المسألة يعود إلى التاريخ لتحليلها متوقّفا عند مفهوم الخلافة والفوارق بين الفقهاء والمتكلّمين السّنيين والمعتزلة والشيعة، كما يحلّل مواقف علي عبد الرازق وأسباب معارضته، وفي تحليله للمبادئ يستعرض الاجتهاد ومفهومه وشروطه وحدوده ليؤكّد دوره في مجال الفقه وتطوّره، ولا يستثني من التّحليل مواقف المعتزلة والفلاسفة في علاقة الإيمان بالعقل.

أمّا علاقة الدّساتير الحديثة في الدّول الإسلامية بالدّين فواضحة - وإن اختلفت صيغتها - باعتبار أنّ أغلبها يلحّ على المرجعيّة الدّينية لقوانينه الوضعية، غير أنّ هذا الموقف لا يخلو من صعوبات أهمّها استحالة تجنّب بعض الأفكار القانونية الغربية، الغريبة عن الفكر الإسلامي، ومن المشاكل التي يثيرها عياض ابن عاشور، موضوع الجنسيّة وعلاقته بالمعتقد فحريّة اختيار الزّوج تصطدم ببعض الحواجز وتأكيدا لهذا

---

[1] راجع موقف كلثوم مزيو وعلي المزغنّي في التّعليق على حكم المحكمة الابتدائية بتاريخ 7 جوان 1977 في المجلّة القانونية التونسية 1980 RTD ص 455 و 472 .

[2] Ben Achour Iyadh, Islam et Constitution, R.T.D., 1974 p. 77-121

[3] ن م ص78 .

الرأي يتناول كامل مسألة زواج المسلمة بغير المسلم واتفاقية نيويورك[1] وما أثارته من جدل بالتّحليل. فالتّناقض واضح بين الفصل السّادس من الدّستور ويقضي بتساوي جميع المواطنين في الحقوق والواجبات، والفصل الخامس من مجلّة الأحوال الشخصية الذي ينفي هذه المساواة، ويمنع المرأة في نطاق موانع الزّواج من الزواج بغير المسلم. وليس لرجل القانون في هذا الخلاف من حلّ إلا تجاوز القانون واختيار الموقف الإسلامي أو اختيار الموقف العلماني وتصوّره للجنسيّة صراحة، لذلك يتحتّم في نظره مراجعة قوانين الدّولة الإسلامية للبحث في مدى مطابقتها فعلا للإسلام، فالتّمزق ماثل ويتجلّى خاصّة في مجلّة الأحوال الشخصية التي ينفي أن تكون مرجعيّتها التّشريع الإسلامي بالضرورة، وهذا الموقف بالذات سيعود إليه علي المزغنّي في سياق آخر بكثير من التّعمق [2].(33)فالقانون التّونسي استحدث مسائل تتجاوز التشريع الإسلامي كما هو الشأن في مبحث الميراث فالفصل 143 مكرّر من قانون الأحوال الشخصية، وقد أقرّ في القانون بتاريخ 19 جوان 1959 يتعارض صراحة مع الآية 11 من سورة النساء. ونفس الأمر يلاحظه ابن عاشور في قانون التّبني بتاريخ 4 مارس 1958 فهو يناقض صريح القرآن. ولعلّ التجاء الدّارس إلى هذه الأمثلة بالذّات سببه تأكيد عمق التّمزق بين توجّهين في دساتير الدّول الإسلامية وقوانينها، فهي لا تتنازل عن المرجعيّة الدّينية بسهولة ولا يمكنها تجاهل القوانين الوضعية من جهة ثانية، وتتجلّى مظاهر التّمزق والصّراع في ما أشار إليه الدّارس من أنّ المسلم الأصولي ينفي اليوم وجود دول إسلامية بمعنى الكلمة، في حين أنّ المسلم المتحرّر يرى الخلاص في الاجتهاد وإعادة النّجاعة إلى مفهوم المصلحة، لكن المسلم المتعصّب يعتبر أنّ الاجتهاد، وإن كان مفهوما إسلاميا، فهو مدخل إلى إبعاد الإسلام بالتّدرج عن الممارسة الاجتماعية وعن أصوله ومنابعه، وسوف يأتي يوم تحدث فيه القطيعة تماما مع الإسلام كما هو الأمر مع المسيحيّة، أفلم تنشأ اللاّئكية في أوروبا على يد رجال الدّين كما يزعم المتعصّبون؟ أو ليس الاجتهاد وسيلة للقضاء على الإسلام وإخراجه تدريجيا من دائرة السياسة

---

[1] اتفاقية نيويرك 10 ديسمبر 1962 .

[2] Mezghani Ali, Réflexions sur les relations du Code de Statut Personnel avec le droit musulman classique R.T.D. N°2, 1975 p. 53-81

والدساتير وقد أكدت التجارب الحديثة في تونس وبنغلاديش وسوريا ذلك؟ ويعلّق ابن عاشور الجواب باعتبار كثافة حجج الطّرفين في الوقت الرّاهن، والواقع أنّ هذه الدّراسة لا تكاد تختلف في جوهرها عن الخطوط الكبرى التي تناولها في أطروحته[1]، مما يؤكّد حرصه على تعميق النّظر في معادلة الإسلام والقانون الدستوري أو الإسلام والسّياسة في ظلّ الدولة الحديثة، فالإسلام دينا وثقافة يتمتّع بشخصيّة نافذة لا مثيل لها، إذ أثّر في صياغة ثقافة أتباعه وأخلاقهم واخترق حتىّ لغتهم[2]. ولذلك فإنّ السّياسة لم تعد استثناء ضمن هذا التّوجه بل لم تخضع لتشابكها، لمحاولات تنميط أو تصنيف، ويؤكّد ذلك واقع العالم الإسلامي وتأثّره المباشر بالدّين، ومن وجوه التّعقيد قابليّة الإسلام للانسجام مع كلّ التّيارات السّياسية تقريبا إلى حدّ تتناقض فيه الإيديولوجيات، فالرأسمالي يجد فيه مبرّراته وكذلك الاشتراكي، فلا يوجد إسلام سياسي واحد، وإنّما هو متعدّد، والعلاقة بين الدّين والسّياسة وشيجة من خلال أمثلة عديدة كالخوارج والشيعة فهما حركتان دينيّتان في الأصل تحوّلتا إلى حركتين سياسيتين، فضلا عن توظيف الدّولة الإسلامية غالبا للدّين باعتباره إيديولوجيا صالحة للحكم، وذلك على امتداد كامل تاريخ المسلمين، فحتّى في العصر الحديث تمّ توظيف الإسلام توظيفا دينيا سياسيّا لمقاومة الاستعمار.

ولعلّ أطرف ما أثاره ابن عاشور في هذا السّياق البحث في عدالة السلطة وطاعتها، لذلك وجدناه يستثمر القرآن والسّنة لتحديد مفهوم الطّاعة ودراسته عند المفكرين القدامى مثل الغزالي والماوردي والفرّاء، ليستنتج أنّه مفهوم شرّع في نهاية الأمر للحكم المطلق، وهو ما يدفعه إلى تعليل صمت الفقهاء عن الخوض في السّياسة، ويبدو متأثرا بثقافته القانونية فهو لاحظ أنّ الأدباء كانت لهم مواقف مؤيّدة للسياسة عبّروا عنها بمساندتهم للنّظام القائم خلافا للفقهاء والمشرّعين الذين كانوا أكثر محافظة من الأدباء، وإنّ تورّطوا في «اصطناع» أحكام مناسبة لرجل السّياسة في سياسته للرّعية، ولعلّ ابن عاشور يقصد الحالة الغالبة، لأنّ أديبا مثل المعرّي أو فقيها مثل ابن

---

[1] L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale

[2] Ben Achour Iyadh, Religion, justice et obéissance au pouvoir dans la pensée politique classique, R.T.D. 1980 p. 77-94

تيمية لا تنطبق عليهما ملاحظته، فطبيعة عمل الفقهاء كما يرى واجتنابهم الخوض في السّياسة يؤيّده التّشريع الإسلامي الذي اهتمّ قليلا بالقانون العام وكادت محاوره تختصّ بالقانون الخاصّ، فالدّولة دون اعتبار الحالات الاستثنائية لم تشغل الفقهاء ولعلّ تفسير هذه الظّاهرة هو الأهمّ فالدّارس يعتبر أنّ طبيعة الدّولة منذ عهد معاوية لا تقبل وجود قانون يحدّ من سلطتها ولا سبيل إلى ظهور بنية دستورية إسلامية في ظلّ الأمويين أو العباسيين أو الفاطميين أو العثمانيين، والفقهاء لا يجهلون ما في هذا التّصرف من تناقض مع تجربة دولة المدينة حين كانت الدّولة تقوم على الإجماع والوسطية وتلغي النزعة الوراثية للحكم ولا تلتبس بالاستبداد المكّي الشرقي الذي ساد فيما بعد. ولم يكن ممكنا للفقهاء في ظروف الحكم تلك أن يصرّحوا بأنّ الدّولة الامبريالية تعيش انحرافا عميقا عن كلّ ما هو دستوري، أي هي لا دستورية حسب المصطلح القانوني الحديث، فصمتهم قد يعود إلى تأكدهم من عدم مطابقة سياسة الدّولة لتعاليم الإسلام وعجزهم عن إدانة ذلك، فكأنّما عالجوا القضيّة بالفرار منها، وهل كان باستطاعتهم فعل غير ذلك كما يقول ابن عاشور؟ بل لعلّ ذلك ما شجّع السّلطة على الاستبداد وعاضدها الكتّاب والشعراء وبعض الفقهاء، فوظّف الدّين تاريخيّا وأصبح غطاء للقوّة والحكم الفردي الإطلاقي عند السّنة وكذلك الشيعة، ولكنّه مثّل عند الخوارج وسيلة للرّفض والتّمرد على كلّ سلطة غير عادلة والثورة على كلّ مستبدّ، وفي تحليله لأهمّ مبادئ الخوارج يستوقفه مفهوم العدل ويعتبره قادحا أساسيّا للفكر الإصلاحي في القرن التّاسع عشر، فقد حاول المصلحون مثل الطّهطاوي وخير الدّين وابن أبي الضياف إيجاد حكومة عادلة يمكنها إقرار دستور ضمن المفهوم الإسلامي التّقليدي اجتنابا لكلّ شكل من أشكال الاستبداد، ومن هنا كان حرصهم جميعا على إعادة الاعتبار إلى مصطلحات خاصّة ومحاولة إضفاء دلالة حديثة عليها مثل الحرية والشورى والعدالة والتّفويض والاختيار... وبذلك بدأ في تاريخ الفكر السياسي عهد جديد مثّل قطيعة مع الماضي في العصر الحديث، فالفكر السّياسي الإسلامي المعاصر ليست له بالفكر السّياسي الإسلامي القديم غير صلة نسب شكلية، وهو ما عدا ذلك يمثّل انقلابا كليّا.

لقد كان محور الدين والسّياسة أو الدّين والحكم الدستوري وما يفضي إليه من إشكالات في تاريخ الفكر السّياسي الإسلامي وعلاقة الحاكم بالمحكوم من أهمّ شواغل الحقوقيين التّونسيين، فنشأة الدّولة الحديثة وإقرارها الدستور يستمدّ مرجعيّته من التّشريع الإسلامي ويطعّمها بالقانون الوضعي، ولذلك فإن دارس القانون ومحلّله لم يغفل عن مثل هذه المواضيع وتجاوزت أغلب الدّراسات البعد القطري لتنظر في المسألة على المدى الإسلامي باعتبار أنّ إشكاليّة الدّين والسّياسة أو التّشريع الإسلامي والقانون الوضعي ليست خاصّة بقطر دون آخر، بل هي عامّة في العالم الإسلامي، ولذلك رأى بعضهم مشروعية البحث في «مكانة الشريعة الإسلامية في دساتير الدّولة العربية»[1] ذلك «أنّ فكرة الدستور غريبة إلى حدّ ما عن الإسلام» كما يقول التّكاري خاصّة وأنّ «التشريع في الإسلام» مرجعيّته إلهية «وتؤسّس عليه عند الاقتضاء تشريعات وضعيّة في نطاق هيكل استنباطي يسمّى الاجتهاد»[2] لكن مع ذلك وجد تفكير دستوري نابع «من أحضان الدّين» تنوّعت علاقته بالدّين «بحسب ثقل كلّ من المفهومين في المجتمع» ففي تاريخ الإسلام كانت العلاقة وثيقة بين الدّين والحكم لكن «التّفكير الدستوري» دخل إلى العالم الإسلامي منذ القرن التّاسع عشر مع رائدي الفكر الإصلاحي الطهطاوي وخير الدين الذي كان يبرّر هذا النّوع من التّفكير بأنّ «الحكمة ضالة المؤمن» في سياق الإقناع بالتنظيمات. ولعلّ الاهتمام بالدّول العربية والنّظر في دساتيرها يعود إلى كونها متّحدة في الدّين وفي طبيعة الاستعمار الذي تعرّضت له، ومن هنا جاز النّظر في «مكانة الشريعة في الأفكار الدستورية المتعلّقة بتنظيم السّلطة» ثمّ «البحث في مكانة هذه الشريعة في البنود الدستورية الموجّهة للتّشريع الوضعي والمؤسّسة له». إنّ مقارنة الدساتير العربية بعضها ببعض تشير إلى اعتماد الشّريعة الإسلامية دستوريا لتنظيم الحكم لكن بتجاوز «الأسلوب الشرعي الإسلامي كأسلوب الحكم» والاكتفاء بإضفاء الصّبغة الإسلامية عليه مع تنصيص أغلبها على ديانة رئيس

---

[1] التّكاري البشير، مكانة الشريعة الإسلامية في دساتير الدّول العربية، المجلة القانونية التّونسية R.T.D.، 1982 ص 20 –40.

[2] ن م ص20 .

الدّولة صراحة أو ضمنيا. أمّا فكرة «الإسلام دين الدّولة» الواردة في بعض الدّساتير كدستور المملكة العربية السّعودية وسلطنة عمان و«إلى حدّ ما الجماهيرية العربية الليبية فليست في حاجة إلى التّأكيد (...)إلاّ أنّ عدم التّنصيص على هذه الصّفة في الدّول الأخرى يبدو كأنّه إقرار للصّفة الدّينية للحكم طالما أنّ هذا النّوع من النظام قد وقع تركه»[1] وهذا «لا يعني ضرورة ملاءمة هذا التّنظيم للشريعة» بل يؤكّد «ضرورة عدم معارضة التّنظيم السّياسي للشريعة الإسلامية» ويربط الدّارس أسباب ذكر «الإسلام دين الدّولة» عند كلّ دولة عربية باعتبار مكوّناتها الاجتماعية وتنوّع ديانة العنصر البشري فيها مثل السّودان، أمّا عدم ذكر ديانة رئيس الدّولة أحيانا فلأنّه أمر مفهوم ضمنيا، مثل حالة المغرب، إذ أنّ الملك هو «أمير المؤمنين» و«الشرط الدّستوري القائل بأنّ رئيس الدّولة يجب أن يكون مسلما لا يمثّل أثرا لهذا التّنظيم بقدر ما يمثّل إجابة لواقع سياسي واجتماعي ملموس في دول تدين الأغلبيّة السّاحقة لمواطنيها بالإسلام»[2] وفي هذا السّياق يناقش التّكاري، «بيار روندو» الذي يعتبر شرط ديانة الدّولة أمرا سطحيا لأنّ المجتمع مسلم ضمنيا «وقد غاب عن بيار روندو أنّ التّطور الأخير لمفهوم الدّين الإسلامي في الدّول العربية، وخاصّة منذ نشأة التّنظيمات السّياسية والدّينية الإسلامية العديدة قد ولّد نتيجتين (...) فالتّعريف بالإنسان المسلم سوف يصبح في أجل غير بعيد تعريفا دقيقا مقاما على أساس الالتزام الفعلي والعملي بقواعد الإسلام الخمس (...) وليس مثلما هو الحال الآن تعريفا قرآنيا يستنتج من مجرّد نشأة الفرد في مجتمع إسلامي أو أسرة إسلامية. ولو طبق المفهوم الأوّل على الرّؤساء الحاليين للدّول العربيّة لأصبح وجود الكثير منهم على رأس الحكم غير دستوريّ»[3] ثمّ إنّ النتيجة الثانية اقترنت بتطوّر الحركات الإسلاموية وبروز طائفة الأقباط في مصر مثلا وهو ما يؤكّد «أنّ اشتراط ديانة الدّولة بالإسلام ليس شرطا شكليا» كما يرى الدّارس، لكن طائفة الأقباط لها وجود تاريخي في مصر ولم تظهر مؤخّرا.

---

[1] ن م ص27 .

[2] ن م ص29 .

[3] ن م ص30 .

ولعلّ طرافة الدّراسة تتمثّل في غوص صاحبها في تفاصيل دساتير الدّول العربية وإبراز الفوارق الدّقيقة بينها في اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرا للقانون الوضعي فيها، فضلا عن الدّول التي اتخذت الشريعة مصدرا أساسيا مثل العربيّة السّعودية وسلطنة عمان أو ليبيا التي جعلت من الشريعة الإسلامية قانونا وضعيّا نافذ المفعول، ولكن الدستور الليبي يعتبر «القرآن الكريم هو شريعة المجتمع» مخالفا بذلك كلّ المذاهب الفقهية المعروفة إذ ألغى اعتماد الحديث والسّنة تماما، ولم يعتبر السّنة مصدرا تشريعيّا إسلاميا، في حين أنّ تونس والجزائر والمغرب والسّودان والأردن ولبنان والعراق واليمن الدّيمقراطية تعطي للشريعة الإسلامية المكانة الأولى في مصادر القانون الوضعي وهو ما يسمح باعتماد مصادر أخرى في إطار الاستلهام والاستنتاج من مبادئها، لكنّ هذا الحكم فيه كثير من المبالغة ولا أدلّ على ذلك من موضوع التّبني في القانوني التّونسي مثلا فالدستور المصري مثلا يعطي مكانة خاصّة «لمبادئ الشريعة الإسلامية» وتابعت الإمارات العربية المتّحدة والكويت وقطر نفس مقاييس الدستور المصري، إلاّ أنّها «أعطت المكانة الرئيسية للشريعة الإسلامية عموما وليس لمجرّد مبادئها مثلما هو الحال في الدستور المصري». ويلاحظ الدّارس أنّ الدستور يمثّل حالة نادرة في علاقة القانون الوضعي بالشريعة الإسلامية، إذ أعطى صفة المصدر الرئيسي للفقه الإسلامي، لا لمبادئ الشريعة أو للشريعة «والفقه كما هو معلوم، غير الشريعة، وتعدّد المدارس الفقهية وعدم وضوح الفقيه من شأنه أن يمكن القانون الوضعي السّوري من عدم التّقيد بأحكام الشّرع الإسلامي بمجرّد حصول فتوى من فقيه من الفقهاء حول موضوع شرعي ما» [1]. ويبيّن هذا الاختلاف بين الدساتير العربية في اعتماد الشريعة مصدر التّشريع في رأينا الوعي ضمنيا بمدى الإقدام على العلمنة أو مجرّد مداراتها إلى حين، فمن القوانين ما يتعارض كليّا مع مبادئ الشريعة خاصّة في الاقتصاد أو السّياسة ومن الأدلّة على ذلك موضوع الرّبا أو مسألة الدّيمقراطية وحقوق الإنسان؛ وقد أكّدت هذه الدّراسة مثلا «سلطة الدّولة على الدّين»، وإن كان التّكاري يعتبرها صفة لحقبة تاريخية معيّنة، برزت عند ضعف الوازع

---

[1] ن م ص36 .

الدّيني، ويأمل في أنّ «بوادر التّغير بدأت تمسّ بعض المجتمعات الإسلامية وربّما وصلت هذه التّغييرات في يوم ما إلى البلدان العربيّة». ويبدو أنّ أكثر الدّراسات القانونية التّونسية المقارنة ركّزت على علاقة التّشريع الإسلامي بالقانون الوضعي من عديد الزّوايا وخاصّة في مجال الأحوال الشخصية، وتبقى لهذه الدّراسة قيمتها الخاصّة، لأنّها ركّزت المقارنة على دساتير الدّول الإسلامية، وعلاقتها بالشريعة الإسلامية خاصّة وأنّ أغلب هذه الدّول كان مستعمرا وتعرّض إلى إشكالية التّمزق بين التّشريعي والوضعي.

إنّ حدود المقارنة بين التشريعي والوضعي تتّسع في الدّراسات القانونية وتتنوّع ذلك أنّ سليم اللّغماني[1] مثلا تساءل إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار قانون الأشخاص عالميا؟ وهو يروم في الأصل إبراز أنّ الإسلام ودون اشتماله على مفهوم القانون الطبيعي ناقش أسس هذا القانون. فالقانون الطبيعي يرتكز على فكرة أنّ الإنسان له كامل الحرية في الحكم على الأشياء بالقبح أو الحسن ومن ذلك تستمدّ الأشياء طبيعتها فالافتراض الفلسفي هو أسّ القانون الطبيعي ومحدّده الدّقيق، ويبحر الدّارس ضمن تاريخ الأفكار في الصّراع بين المعتزلة وخصومهم، وأطوار المدارس الحنفية والأشعرية إذ أنّ موضوع دراسته متّصل بالسّير ويستغلّ في هذا السّياق كتاب السّرخسي، المبسوط لشرح السّير للشيباني[2]، ليعرّف بمختلف العلاقات بين المسلمين والآخر في حالتي الحرب والسّلم بما في ذلك أهل الذّمة والكفار والمرتدّين، ويلخّص اللغماني اهتمام المسلمين بالسّير في نقطتين : إنّ القدامى فكّروا في علاقتهم بالشعوب الأخرى بعقليّة قانونية وإنّهم نظروا في هذه العلاقة من زاوية التّشريع الإسلامي المختلف عن القانون الرّابط لعناصر المدينة الواحدة، ولذلك يستنتج أنّ السّير لا تختلف عن المنطق العام للتّشريع الإسلامي الذي يربط الفروع بالأصول المستنبطة من القرآن والسّنة، ويحلّل مواد السّير مبرزا أنّ أهمّ مرتكزاتها نابعة من القرآن والسّنة، مثل موضوع : الجهاد وأهل الذّمة والأمان والعهد.

---

[1] Laghmani Slim, Le droit des gens est-il nécessairement international? R.T.D. 1987 p.155-232

[2] السّرخسي شمس الدّين، كتاب المبسوط.

لقد اجتهد اللغماني في دراسته المقارنة لإبراز الفرق بين قانون الأشخاص (السّير) والقانون الدّولي وقد تطرّق إلى المسألة عند الفلاسفة، وفي سائر الأديان ومن بينها الإسلام فأبدى إلماما جيّدا بالنّصوص الإسلامية (كتب السير) ذات العلاقة بموضوعه، فالسّير مجرّد قواعد قانونية مهمّتها تنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين من مختلف الشعوب وهي ليست قانونا دوليا لذلك آكتفي القدامى بنعتها بالسّير.

II- التوظيف السّياسي والدّيني للقانون :

أخذت بعض الدّارسات القانونية ذات العلاقة بالإسلام على عاتقها مهمّة التّبرير وأحيانا التّمجيد لما كانت تتّجه إليه الدّولة بعد الاستقلال من اختيارات سياسيّة، ولئن تجلّت هذه النزعة بالخصوص في جلّ ما كتب حول مجلّة الأحوال الشخصية أو قانون الأسرة وما تفرّع عنه من مشاكل قانونية صرف أثارت جدلا بين مختلف الأطراف - ونعمّق فيه النظر في سياقه - فإنّ دراسات أخرى تبدو على درجة من التّعميم، وكأنّها لا تعني الوضع بتونس تحديدا، إلاّ أنّ أصحابها بعد مداخل تاريخية غالبا ما ينتهي بهم المطاف إلى إبراز وجهة النّظر التّونسية وإحاطتها بكلّ وسائل المنافحة والتّمجيد، فكأنّما هم يردّون على معترض موجود أو مفترض، ومن أمثلة ذلك أنّ إبراهيم عبد الباقي[1] بعد مقدّمات في تعريف الاجتهاد والدّعوة إلى توحيد المدارس الفقهيّة واتخاذ الفقه مصدرا أساسيّا «للتّقنين الجديد» يتناول حظّ تونس من الاجتهاد في طرح سياسي يقنع فيه المتلقّي بمتانة علاقة السّياسة التّونسية بالإسلام، وكأنّه يردّ على نقد مفترض «نرى في هذا العرض الخاطف لصرخات الرئيس الجديّة للرجوع للإسلام ومصادره الأولى وحقيقته السّرمدية أنّه لم يعد هناك بهذه الدّيار مجرّد مصلح مستضعف ينادي، حيّ على الجهاد فيضطهد وتبقى صرخته في واد ولا من مجيب»[2] والفرق واضح بين

---

[1] عبد الباقي إبراهيم، الاجتهاد في التشريع والقضاء، مجلة القضاء والتّشريع عدد أكتوبر 1962 ، أعيد نشر البحث في عدد خاصّ، مارس 1976 وقد اعتمدناه ص105 .

[2] ن م ص120

الجهاد والاجتهاد !بل يعدّد مظاهر الاجتهاد في السّياسة الاجتماعية تلميحا إلى مجلّة الأحوال الشخصية«... فكان لنا في أقرب وقت تشريع تونسي له طابعه وميزته الخاصّة في جميع الميادين التّشريعية والقانونية».

ويحمّل الدّارس سائر القضاة مسؤولية تاريخية تتمثّل في «تكوين مجتمع راق مزدهر» وذلك بتسلّحهم بالاجتهاد في التّشريع والقضاء وبإحداث عمليّة توفيقية بين التّشريعين : القديم ونقائصه بما تفرضه المصلحة العليا ويندرج تحت إطار العهد الجديد ومتطلّباته ومقوّماته، وحتّى نظهر ميزة التّشريع الجديد ونجسّد مراميه النّبيلة وأغراضه الحميدة بما يفهم النّاس والمتقاضين حكمته الجديدة»[1].

ولعلّ من أشدّ الدّراسات دلالة على التّناقض والوقوع في مأزق بسبب التّوظيف السّياسي للقانون، ما كتبه الشاذلي بورقيبة حول تطبيق التّشريع الجنائي[2] فالدّراسة عرضت باسم تونس في ندوة علمية بالرّياض لدراسة تطبيق التّشريع الجنائي الإسلامي وأثره في مكافحة الجريمة، وقد أخضع العمل لكلّ شروط المناسبة، من تحيّة ومقدّمات سياسية مع مسح تاريخي شامل تناول فيه عظمة الإسلام وتأسّف لما آل إليه المسلمون من تخلّف وبرّأ الإسلام من كلّ ذلك «وأين نحن من ذلكم المثل العظيم؟» وهو بهذا يعود إلى تساؤلات النّخبة الإصلاحية في القرن التّاسع عشر. لكن إطار الندوة يفرض عليه مغازلة البلد المضيّف، فيعتبر تطبيق الحدود في السّعودية وسيلة أساسيّة لما حدث من نقلة في نسبة الإجرام والسّرقة بها من الكثرة إلى الانعدام أو شبهه ويذهب إلى أنّ ذلك دليل «آخر على فضل تشريعنا الحكيم الذي يرجع عهده إلى نحو الأربعة عشر قرنا وامتيازه على هاته القوانين الوضعية الحديثة التي لم تتفطّن إلى بعض قواعده السّديدة إلا منذ أقلّ من قرنين وما زالت لم تبلغ ولن تبلغ أوج مستوياته السّامية ومقاصده الشريفة وآثاره الموفّقة البليغة» [3]! ولا تصمد هذه النزعة العاطفية لدى الدّارس عندما

---

[1] ن م ص121 .

[2] بورقيبة الشاذلي، تطبيق التّشريع الجنائي الإسلامي، مجلة القضاء والتشريع العدد 10 السنة 18 ديسمبر 1976 ص15 .

[3] ن م ص17 .

يتعلّق الأمر بتطبيق الحدود فيلجأ إلى اقتراح التطبيق على مراحل ولعلّه شديد التّأثر بإحدى آليات السّياسة البورقيبية «سياسة المراحل» فهل «يحسن أن نعود إلى تطبيق التّشريع الجنائي الإسلامي بحدوده وقصاصه دفعة واحدة والشعوب الإسلامية على ما هي عليه الآن من تدهور أخلاقي فاحش وحرمان كلّي من التّربية الدينية الصحيحة؟» ! بل يرى أنّ تطبيق الحدود في مجتمع إسلامي ضعيف الوازع الدّيني لن يؤتي ثماره «فإذا ما عدنا دفعة واحدة إلى تطبيق حدّ القطع في جرائم السّرقات مثلا فالنتيجة ستضفي حتما إلى صيرورة جموع هائلة مبتوري الأيدي وربّما الأرجل في فترة قصيرة وفي هذا ما لا يخفى من جسيم الضّرر الذي تأباه المبادئ الأصولية وفيه تهديد لمركز الشريعة في نفوس العامّة، قد يؤدّي إلى التّنفير منها والتملّص من الانتساب إليها» !ولا نحتاج إلى جهد يذكر للكشف عن تناقض الدّارس واعتماده حججا واهية لا تستقيم، هدفها تبرير موقف تونس ومن عطّل مثلها تطبيق الحدود، بل تزداد نزعة التّبرير وضوحا عندما حاول استغلال تعطيل عمر بن الخطّاب لحدّ السّرقة في عام المجاعة (عام الرّمادة) ، لأنّ المثال في غير محلّه، كذلك هو شأنه عندما قاس التّدرج في مسألة الخمر وتحريمها بما يقترحه من تدرّج في تطبيق الحدود ! فالخمر من المحرّمات بينما الحدود وسيلة لمنع المحرّمات، فالمشكلة إذن ليست في التّطبيق بقدر ما هي في المجتمع غير المهيّئ لقبول الحدود، لذلك دعا الحكومات إلى «سنّ القوانين الملزمة لتركيز العقيدة الإسلامية في نفوس شعوبها أو تعميم تلقين وتعليم التّربية الإسلامية الصحيحة في مختلف مستويات التربية والتّعليم (...) وأن تعمل على تهيئة الظروف الملائمة وتوفير الأسباب الكفيلة بالحدّ من دوافع الإجرام، وبهذا تضمن إمكانية العود المحمود لتطبيق تشريعنا الحكيم سليما من كلّ عيب وعائق» [1]. لكن أين العيب وأين العائق وقد اعتبر سابقا العيب في المسلمين لا في تشريعهم أو في طريقة تطبيقه !ولعلّه كان من الأفضل أن يناقش عدم تلاؤم الحدود مع تطوّر المجتمعات أو تجاوزها والعمل بالقوانين الوضعية، بدل كلّ تلك المناورة لإرضاء القيّمين على تطبيق الحدود وتبرير موقف الممتنعين عن تطبيقها، وليس من شك في أنّ السّياسة هي

---

[1] ن م ص18 .

السّبب، السّياسة التي دفعت الدّارس - القاضي إلى الكدّ بحثا عن ترضية جميع الأطراف إلى حدّ الوقوع في مأزق التناقضات.

وتبـدو نـزعة التّوظيف السّياسي كذلك متجذّرة في دراسات الشاذلي بورقيبة[1] فمنذ سنة 1969 كان يدعو المسؤول السياسي إلى «تركيز التّعاليم الدينية القويمة وزرع مبادئ الأخلاق الإسلامية الصحيحة خاصّة في نفـوس النّاشئة عماد المستقبل» [2] وذلك لتقليص الإجرام فقد «عمّ الفساد والانحراف بصورة مهولة منذرة مع الأسف الشّديد بالخطر الجسيم» وملاحظته حول فساد المجتمع نابعة من ممارسته القضائية وتعرّضه إلى الفصل في قضايا سفاح القربى واعتبر سببها ضعف الوازع الدّيني فقط، وهو في نظرنا ليس سببا كافيا ما لم ننظر في الظّروف الاقتصادية ونسبة ارتفاع الأميّة والإحاطة بالبعد النّفسي لمقترفي هذه التجاوزات.

وحتّى يكسب دراسته الدّعم المنتظر من أصحاب القرار السّياسي يحيل على بعض من أقوال «فخامة الرئيس الجليل في عديد المناسبات» ودعوته إلى حتميّة الرجوع «للأخلاق الدّينية الصّحيحة» ويذكر «من كلماته الذهبية قوله في خطاب مولدي : «إنّ الدين في جوهره هو ضمان لتطهير الأرواح والأجساد من أدرانها» وهل أدلّ على تعلّق دولتنا الفتيّة بالدّين من تنصيص دستورها في طالعة بنوده على أنّ الإسلام دينها... ومن جعل حكومتنا الرشيدة مادّة التّربية الدينية الإسلامية مادّة أولية ولزوميّة في مدارسها النّظامية»[3].

وتبقى نفس هذه الحجج قاصرة عن الإقناع طالما أنّ مادّة التّربية الدينية كانت مضامينها المعروضة في القسم تتناقض مع ما يعيشه التّلاميذ في الواقع[4].

---

[1] بورقيبة الشاذلي، أثر التّدين في الحدّ من الإجرام، محلّة القضاء والتّشريع عدد ديسمبر 1969 نشر مجدّدا في عدد 20 مارس 1976 ص235 .

[2] ن م ص237 .

[3] ن م و ص.

[4] Lelong, Michel, L'enseignement supérieur islamique, IBLA Vol 25, N°98 2ème Trim. 1962 p. 181-184

وتبدو بعض الدّراسات القانونية أقلّ توظيفا لما هو سياسي دون أن تترك المناسبة تمرّ للتّعريج على الموقف التّونسي أو وجهة النّظر الرئاسية فعند معالجة موضوع الطّفل والأسرة في الإسلام والقانون يقف محمد المنجي مطير [1] عند معلومات تقليدية عن الطفل والأسرة في الإسلام عموما، ثمّ ينظر إلى المسألة من خلال القانون التّونسي نظرة تمجيدية تعدّد المكاسب ولا تغوص إلى فلسفة القانون وأبعاده الفعلية ليصل إلى استنتاج أنّ «المشرّع التّونسي الذي استمد جلّ القوانين من تعاليم الشريعة الإسلامية لم يأل جهدا للحفاظ على الأسرة وأفرادها وانتشالها من مسالك التّشتت والانحراف، واعتنى بالأمّ والطّفل بصفة خاصّة وعمّم دور الرضاعة ودور الرعاية بالأمّ والطّفل بغالب المعتمديات متخذا هدفا رسميا له، هو الارتقاء بالعائلة إلى أحسن درجات الكمال مواكبا بذلك الدّول المتحضّرة منسجما مع توجيهات الرئيس الجليل...»[2]

وتختلف عن هذا النّوع التّوظيفي دراسات أخرى تمسّكت بتحليل تقليدي يغلب عليه السّرد التّاريخي مثل التّعريف بولاية المظالم[3] أو البحث في تأثير العادة والعرف في التّشريع [4] وإبراز مكانته على امتداد ردهات تاريخ التّشريع ولذلك يعتبر «مراعاة العرف وتحكيم ما يقضي به أمرا واجبا في سياسة الأمّة وتدبير شؤونها على وفق مبادئ الشريعة التي لم تقصد إلاّ النّظام وتحقيق مصالح العباد والعرف لا محالة يعتبر إن قام على أساس وثيق ويلغى إن جرى بالنّاس في غير طريق» [5] ولعلّه من الطّريف

---

[1] مطير محمد المنجي، الطّفل والأسرة في الإسلام والقانون، مجلة القضاء والتّشريع العدد 9 السنة 21 نوفمبر 1979 ص7 .

[2] ن م ص13 .

ن م ص27 .

[3] الحبيب محمد، ولاية المظالم، مجلة القضاء والتّشريع العددان 1 و2 السنة 7 جانفي- فيفري 1975 ص19 - 7

[4] بلقاضي محمد الهادي، تأثير العادة والعرف على التّشريع، مجلّة القضاء والتّشريع، العدد 1 جانفي 1959ص22 .

[5] ن م ص27 .

في هذه الدّراسة تعرّضها إلى مظاهر من تاريخ المجتمع التّونسي من خلال مفهوم العرف كعدم اعتبار حاسر الرأس في تونس مقدوحا في شهادته، مادام حسر الرأس قد صار عادة أو القدح في شهادة الشاهد لأنّه عرف بتأخّر الصّلاة كذلك أصبحت عادة فتقبل حينئذ شهادته.

والملاحظ أنّ مثل هذه الدّراسات ذات الموضوع القانوني العام، قليلة العدد نسبيّا شأنها شأن الدّراسات القانونية المقارنة بين التّشريع الإسلامي والقانون الوضعي من خلال مفهوم محدّد أو موضوع خاصّ وباللّغة العربيّة[1] فأغلب هذه الدّراسات يتّخذ أصحابها مدخلا تاريخيا لا يخلو من نفس تمجيدي للإسلام وما جاء به من تشريعات سبقت ما توصّل إليه الغرب في هذا الميدان أو ذاك ولا تستغرب هذه النزعة بحكم تأثّر الدّارسين بنفس البنية الذّهنية والأسس المعرفية التي لقّنوها في جامع الزّيتونة قبل أن ينخرطوا في سلك القضاء، ففي سياق تحليل مفهوم تجاوز الحقّ بين الشريعة والقانون يذهب الدّارس إلى أنّ هدفه هو «إبراز ما لشريعتنا السّمحة من سبق في طرق هذا الموضوع وإقرار قواعده والإلمام بأحكامه» بل يهدف إلى إيضاح «حقيقة تاريخية هي اقتباس الغرب في تشريعه أحكام التشريع الإسلامي كلّيات وجزئيات» وهو لم يتمكّن في الواقع من البرهنة على هذا الحكم بكامل الدّقة في دراسته وإنما استعرض مظاهر شمولية التشريع الإسلامي وحرصه الشديد على تغليب المصالح العامّة على المصلحة الخاصّة مع إقراره مبادئ الحريّة والشورى، مؤكّدا أنّ ما طبّقته المجلّة المدنية منذ 1907حول «التعسّف باستعمال الحقّ بالفصل 103 » نابع من الفقه الإسلامي «إنّ تشريعنا المدني اقتبس أحكامه من نظرية تجاوز الحقّ عن الفقه الإسلامي : لا عن القوانين الغربية» والتّشريع الحديث ينظر إلى سوء استعمال الحقّ من زاوية الضّرر

---

[1] شمام محمود، تجاوز الحقّ بين الشريعة والقانون مجلة القضاء والتّشريع العدد 5 السنة 20 ماي 1978 ص15 ، بوزراعة محمد الهادي، الحرية في ظلّ مبادئ الدين الإسلامي وقوانيننا الوضعية مجلة القضاء والتّشريع العدد 1 السنة 23 جانفي 1981 ص 1 بن صالح علي عبد الحميد، عقوبة الإعدام في الشريعة الإسلامية والقانون التّونسي المعاصر، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 10 السنة 24 ديسمبر 1982ص13 .

«أمّا الشريعة الإسلامية فهي لا تقتصر على تقييد استعمال الحقّ بضرورة عدم وجود نيّة إيذاء الغير أو انتفاء الإهمال أو المصلحة لصاحب الحقّ أو الوقوف عند حدود ما سمح به القانون»[1].

كما تبدو ظلال الثقافة التقليدية عند رجل القانون إذا ما تعلّق الأمر بمعالجة بعض المبادئ أو المفاهيم كمفهوم الحريّة في ظلّ مبادئ الدّين الإسلامي والقوانين الوضعية، فهو يتدرّج تدرّجا منطقيا في تحديد معنى الحرية وحاجة الإنسان إليها ثمّ يصوّر فساد الكون وظهور الإسلام منقذا للبشرية «ولم يكتف الإسلام بتركيز الحياة الروحية فأورد مبادئ عملية تنظّم الحياة الاجتماعية وتحفظ كرامة المسلمين أفرادا وجـــــماعات»[2]. ومن هذه المبادئ : المساواة والشّورى والعمل والتّعليم ويستشهد الدّارس على كلّ مبدإ بآيات وأحاديث، ولا يكتفي بذلك بل يستمدّ شواهد على توفيق الإسلام «بين حياة الإنسان الروحية وحياته الاجتماعية» من مفكّرين أجانب في شكل شهادات كشهادة «ويلز» ثمّ «شهادة لامارسيل». لكن هذه الصّورة الإيجابية لم تلبث أن انقلبت لأسباب أهمّها في رأيه «تنكّر المسلمين لمبادئ دينهم الحنيف» فصار الحكم وراثيا وهو ما ينافي «روح الشورى»، وكان الحكّام مجّانا غير مؤهلين للحكم «وسرعان ما دبّ الفساد إلى عموم المسلمين فضعفت فيهم قوّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وعمّ التّواكل والخذلان فضعفوا واستكانوا وطمع فيهم أعداء الإسلام»[3]. ولا تخفى مظاهر هذه النّزعة التّبسيطية في تفسير تاريخ المسلمين وهي الغالبة على أدبيات المصلحين والوعاظ، فالدّارس لم يعالج المسألة بما تتطلّبه من تعمّق لأنّ هدفه رسم هذه الصّورة القاتمة تمهيدا لتقديم تونس مثالا، قياسا على الأقطار الإسلامية ليمهّد لفكرة القيادة الاستثنائية المنقذة «يقظة زعيم واسترجاع كرامة»، بل يطيل نسبيّا في تمجيد نضال بورقيبة ضدّ الاستعمار ...» ومن حينه شرع في الجهاد الأكبر فأزال النظام الملكي الذي كان سبب النّكبة وأرسى الدّولة الفتيّة على قواعد

---

[1] تجاوز الحقّ بين الشريعة والقانون ص25 .

[2] الحرية في ظلّ مبادئ الدين الإسلامي ... ص13 .

[3] ن م ص18 .

صحيّة قوامها الحرية والعدل والمساواة. وأرجع لشعبه عروبته وإسلامه، وعمل وما يزال يعمل على تثبيت مقوّمات الحرية والكرامة للجميع». وهكذا يكون الدّارس قد انطلق من مبدإ مقارنة التشريع الإسلامي بالقانون في مجال الحريّة ليستقرّ في الإشادة بالتّوجيهات السّياسية لرئيس تونس ثمّ يعود من جديد إلى تحديد دور الدّولة، فهي التي تتولّى تنظيم علاقة الأفراد بها وعلاقتهم ببعضهم بعضا «بواسطة تشريع يسمّى في الأنظمة الحديثة بالقانون وفي النّظام الإسلامي بالفقه، غايتها في ذلك توفير الحرية والأمن للجميع» ليبحث بعد ذلك عن الحريّة في نطاق الدستور والقانون المدني والقانون الجنائي والاجراءات الجزائية، مزاوجا بين الدّين والقانون «...إنّ الحريّة المهذّبة التي تصلح للحياة الاجتماعية لا تولد مع الإنسان بل يربّى عليها منذ نشأته وأنّ الدّين مصفاة للنّفوس وعاصم لها، وأنّ القانون هو المكيّف للحرية والحارس لها في آن واحد» [1] ونعته للحريّة بالمهذبة غايته تمييزها عن الحرية المطلقة التي تعني الفوضى حرصا على ضمان الانسجام «بين أفراد الأمّة» فيحقّق لهم «التقدم في مضمار الحضارة» ويرى المناسبة سانحة لعرض فقرة من خطاب لبورقيبة يحدّد تاريخه ومناسبته، فيكون بذلك وفيّا للمنهج الذي سلكه منذ البداية : مقارنة التّشريع الإسلامي بالقانون وإقحام بعض المواقف السياسية الدّالة في رأيه على نجاح العملية التوفيقية، فهو لا يكاد يعترف للقانون بذاتية أو خصوصيّة طالما أنّ قواعده مستمدّة من الشّريعة.

وضمن هذه الدّراسات المقارنة لفتت انتباهنا دراسة أخرى حول عقوبة الإعدام[2]، تبدو على صلة باللحظة التّاريخية عند بروز حركة الاتجاه الإسلامي بتونس ودعوة عناصرها إلى إعادة الاعتبار للحدود بكلّ تفاصيلها، واستنكار مخالفيهم وحشية الإعدام وقطع يد السّارق مثلا، فالدّراسة في الأصل محاضرة[3] توخّى فيها المنهج التّقليدي المعتمد على مقدّمة تاريخية شاملة للموضوع منذ بداية الخلق إلى العصر

---

[1] ن م ص21 .

[2] ابن الحاج علي عبد الحميد، عقوبة الإعدام في الشريعة الإسلامية والقانون التّونسي المعاصر، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 10 السّنة24 ، ديسمبر 1982 ص13 .

[3] محاضرة بمناسبة افتتاح السنة القضائية 82 / 83 بمحكمة سوسة.

الحالي، حاول الإحاطة فيها بعقوبة الإعدام عبر التّاريخ وفي الديانات السّماوية وعقوبتها، أمّا القانون التّونسي المعاصر فقد «استعمل لفظتي العقاب والقتل والإعدام بمعنى واحد ودون تفريق بينهما، وإن كان استعماله للفظة الثانية في التّشريع أحدث». والقانون الجنائي التّونسي وإن اتخذ من القتل عقابا أصليا إلاّ أنّه شرعه لجرائم خطيرة قسّمها الدّارس وفصّل القول فيها مذكّرا بالفصول القانونية المطابقة لها مستعرضا أبرز محاور الجدل حول جدوى عقوبة الإعدام أو إبطالها من زوايا نظر مختلفة وهو جدل كما أسلفنا على صلة بما كانت تشهده الساحة الثقافية بتونس من صراع حول إعادة تطبيق الحدود بدل القانون الوضعي، لكنّه يلتزم بموقف القاضي الموضّح لفلسفة القانون التّونسي «وفي خضمّ هذه الآراء العالمية، فالمتتبّع لتطوّر القانون التّونسي وسير التّشريع عندنا يلمس اتّجاه المشرّع نحو الاعتدال وبعدا عن الإسراف في القتل» لكنّه في نهاية الأمر لا يلتزم بالحياد في سياق الصّراعات ويكشف عن موقفه المساند لعقوبة الإعدام فهي فعلا «عقوبة كئيبة، بعض آثارها الآلام والدّموع والأحزان لا يستحسنها عاقل لذاتها ولكنّي أراها ضرورية في أضيق حدودها لمكافحة شراسة الجريمة في مجتمع نريده منعما بالأمن، نابضا بالحياة، مفعما بالأمل، قال اللّه تعالى : **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب﴾** (البقرة 179/2) واستشهاده بهذه الآية بالذّات يجعله في صفّ المساندين لعقوبة الإعدام وتطبيقها دون أن يكون موقفه صريحا حول إعادة الاعتبار لتطبيق الحدود، فمساهمته في الجدل القائم حول مسألة الحدود وعلاقتها بالواقع مثّلت الموقف الرّسمي الذي لا يلغي عقوبة الإعدام في إطارها القانوني، وكلّما فرضها نوع الجريمة المرتكبة، دون تبنّي موقف التّيارات الإسلامية الدّاعية إلى إلغاء القوانين الوضعيّة كليّا والإصرار على إحياء العمل بالحدود كما وردت في القرآن بالنصّ وكما ضبطتها المدوّنة الفقهيّة.

ومثل هذا الموقف المقارن للشريعة الإسلامية بالقانون الوضعي يتكرر في دراسات الحقوقيين التّونسيين بأشكال متنوّعة، فقد يكون مركزه موضوعا خاصّا مثل «المتّهم وحقوقه في الشّريعة الإسلامية» وهو محور ندوة علميّة قدّم فيها الهادي سعيد دراسة بعنوان «الشّريعة والعقاب وما يضمنه القانون التّونسي للمتّهم في مستوى

التّتبع»[1] على اعتبار أنّ القانون التّونسي، قانون وضعي استلهم مبادئه من الشريعة ونجح في أداء وظيفته عند التّطبيق، وقد كان الدّارس على وعي بدوره فمهّد بقسم أبدى فيه إلماما جيّدا بما ورد في كتب الفقه والمذاهب في الغرض وكثّف من الأمثلة التّاريخية معتمدا القرآن والسّنة، فميّز بين جرائم الحدود والقصاص والتّعازير وتساءل «بقي أن نعرف هل يجوز ضرب المتّهم للتّحصيل منه على الإقرار؟ والجواب بديهي وسريع، فالقوانين العصرية تحرّم الضّرب بجميع أنواعه، والإكراه بجميع أشكاله، وترى أنّه موجب لفساد البحث، وهو أمر طبيعي وفيه احترام للذّات البشرية وتحقيق لسلامة البحث وجدوى العقاب، إلاّ أنّنا نلاحظ خلاف ذلك في التّطبيق» [2] وهو لم يعف المسلمين عبر تاريخهم من الوقوع في نفس الأخطاء «إذ يستخلص من بعض الرّوايات أنّ شيئا من ذلك كان جائزا في الشريعة الإسلامية توصلا إلى أخذ الحقّ من غاصبه» أمّا حديثه عن القانون التّونسي في القسم الثاني من الدّراسة فيندرج ضمن الدّعاية السّياسية الصريحة إذ اعتبر هذا القانون «نموذجا ومثالا للقوانين الوضعية».

وقد توقّفت بعض الدارسات القانونية عند موضوع محدّد تتراءى من خلاله ظلال الواقع الاجتماعي وأثـرها فـأن يهـتمّ دارس بمـوضوع «الرّشوة في الشريعة والقانون»[3] سنة 1987 وينفي انعدام العلاقة بين دراسته ووقائع معيّنة فذاك أمر يثير أكثر من سؤال غير أنّه يبرّر العناية بهذا الموضوع بالذّات بما أدركه من «كثرة تداول الحديث عن ظاهرة الرشوة في المجتمع وحرصي الشديد بوصفي مواطنا تونسيّا أوّلا وأحد رجال القضاء ثانيا على أن أكون في خدمة المصلحة العليا للبلاد وبالتّالي وطني وذلك بالمساهمة في تشخيص هذا الدّاء لمحاصرته والتّوقي منه مستقبلا، حماية للمجتمع من عواقبه الوخيمة، وسعيا وراء إزالة أسبابه ودوافعه». فالموضوع إذن على

---

[1] مجلّة القضاء والتشريع العدد 6 السنة 24 ، جوان 1982 ص 7 والندوة وقعت بالرّياض في نفس السّنة.

[2] ن م ص14 .

[3] المحجوبي خالد، الرشوة في الشريعة والقانون، مجلّة القضاء والتشريع العدد 2 السنة39 ، فيفري 1987ص11 .

علاقة باللحظة التّاريخية، وجلّ دراسات الحقوقيين مرتبطة بالواقع المحيط بها أو بمناسبة ما، فباستثناء بعض الدّروس الأكاديمية التي تحوّلت فيما بعد إلى دراسات ضمن كتب[1] فإنّ المقالات والدّراسات نابعة من واقع تطبيق القوانين أو من رصد ظاهرة سلبيّة انتشرت في المجتمع ووجب إبراز موقف القانون منها. ومن حيث المنهج فإنّ التّقسيم الثنائي كما يوحي به العنوان، طبع الدّراسة، ففي قسم عالج موقف الشريعة الإسلامية من الرشوة وفي قسم آخر الرشوة والقانون التّونسي، والقانون المقارن ليؤلّف في النّهاية في شكل مقارنة ضمن جدول بين موقفي الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي من الرشوة.

وممّا يثير الاستغراب وقوفه عند «منجد الطّلاب» لتحديد الرشوة لغة، وإن تعمّق بعد ذلك في تتبّع حكمها مستعرضا آراء الفقهاء في تحريمها استنادا إلى الكتاب والسّنة، ومميّزا بين الرشوة والهديّة، كما أنّه فصّل القول في علاقة الرشوة بالقضاء مستفيضا في الموضوع وموقعه من القانون التّونسي وسائر قوانين الدّول العربية لكنّه لم يستثمر الجدول التّلخيصي في آخر الدّراسة بالتّعليق أو الاستنتاج، ومن أمثلة المقارنات بين الشريعة والقانون الوضعي في شأن الرشوة، أنّ حكم المرتشي «حرام بالإجماع» في الشريعة بينما هو «المؤاخذة مطلقا» في القانون الوضعي، والتحوّل من المجال الدّيني إلى المجال المدني واضح، فالمؤاخذة ليس لها نفس وزن الحرام، والحقل الدّلالي والرمزي تغيّر كليّا، ولم يعد المجال مجال تشريع أو فقه مع القانون الوضعي... وفي حكم الهديّة أيضا ففي الشريعة «لا تقبل إن كانت صادرة ممّن له خصومة» في حين أنّ القانون الوضعي «لا يفرّق بين الرشوة والهديّة، إذ يعتبر الهديّة الركن المادّي لجريمة الرشوة باعتبارها فائدة تدفع للمرتشي من الرّاشي، وبالتّالي لا يجوز دفعها ولا قبضها والعبرة هنا بالقصد الجنائي» لذلك كان من المنتظر أن يكون التّحليل انطلاقا من هذه المقارنة وتفسير مثل هذه الحالات، بل تفسير دور الدّولة الحديثة في التّصدي للرشوة فهي «تحجز الأشياء المعطاة أو المأخوذة في كلّ صور الرشوة لخزينة الدّولة» بينما اختلف الفقهاء في هذه النّقطة، فمنهم من اقترح أن «تردّ

[1] راجع كتابات عياض ابن عاشور ومحمد الشرفي مثلا.

إلى أصحابها إن أمكنت معرفتهم وإلاّ تصرف لبيت المال ويرى فريق آخر جواز الردّ مطلقا... ».

ولئن عالج الدّارس المسألة من وجهة نظر القانون فإنّه يحمّل «مختلف أجهزة الدّولة» إلى جانب القضاء مسؤولية مقاومتها بدءا بالبحث «عن أسباب ودوافع ارتكاب الجريمة» وإن كان بدوره قد اعترف ببعضها كخضوع المجتمع لعادات جديدة ومواضعات دخيلة تسمح بممارسة الرشوة المقنّعة وهي «أخطر من الأولى وأوسع انتشارا ونراها في المناسبات الدّخيلة عنّا كرأس السّنة الميلادية حيث تقدّم فيه العديد من المبذولات في شكل هدايا وما هي حقيقة بالهدايا، بل هي رشوة مستترة... » ومثل هذه الدّراسات المقارنة كان يمكن أن تدرج ضمن إطار أعمّ من الدّراسات القضائية التي استهدفت البحث في الأصول الإسلامية ومدى حضورها في القانون الوضعي، وهو بحث في المرجعية التي استند إليها القانون التّونسي وتوخّى أصحاب الدّراسات فيها غالبا منهج التّبرير والدّفاع للإقناع بأنّ القانون الوضعي لم يخرج عن «الأصول الإسلامية» وكأنّهم يردّون ضمنيا على من اعتبر أنّ القانون الوضعي انفصل عن التّشريع الإسلامي وأحدث معه قطيعة[1]، غير أنّ البعض يسقط أحيانا في فخّ التّبرير المباشر وتعداد مواقف السّياسة التّونسية من الإسلام، فيبدو الخطاب مغايرا لما بشّر به العنوان وإذا به يغازل السّياسة دون أن يبرز «الأصول الإسلامية» فعلا وكما هي في «التّشريع التّونسي المعاصر» إذ يذهب إلى أنّ اختيار النّظام الجمهوري سببه أنّه «النّظام السّياسي المعاصر الذي يتماشى ومبادئ الإسلام في الحكم القائمة على أساس الشّورى» والجميع يعلم موقع الشورى وحجمها وعموميّتها وإن أستشهد الدّارس بالآية (النمل33 / 27) وبالحديث وفرّع القول حول النّصيحة !وبدل البحث فعلا في حضور «الأصول الإسلامية» في «التّشريع التّونسي المعاصر» كان تعداد مزايا النّظام السّياسي، فبعد الاستقلال وقعت «إعادة الإسلام إلى مكانته الأولى في الدّولة وفي سياسة الحكومة وبالتبعيّة في الميزانية العامّة» !وأخذ الدّارس يستعرض القرارات

---

[1] السّنوسي محمد، الأصول الإسلامية في التشريع التّونسي المعاصر، مجلّة الفكر عدد خاصّ، 11 جوان1966 ، ص54 .

والخطب التي تكشف عن عناية «حكومة المجاهد الأكبر إثر تكوينها بالتّعهد الكامل بالشعائر الإسلامية» كالإشراف على المساجد وبناء الجديد منها وتوحيد خطّة الافتاء وإحداث كلّية الشريعة مع تخصيص أكبر حيّز من الدّراسة «للثورة على الأوضاع الفاسدة الموروثة عن عصور الانحطاط والتّخلف بالنّسبة للأحوال الشخصيّة... » ! فهو في هذا السّياق حاول الوفاء للموضوع أكثر بأن بحث عن «الأصول الإسلامية» لأحكام مجلّة الأحوال الشخصية «فلم تشذّ مجلّة الأحوال الشخصية عن الشريعة الإسلامية بالنّسبة لشروط عقد الزّواج كالحرية والعقل والبلوغ والخلوّ من الموانع الشرعية وحضور الشاهدين إلخ... » وقد نبّه إلى دقة موضوع الميراث، فالمساواة في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وكما أقرتها المجلّة، لم تسمح بالحياد عمّا جاء في القرآن «فلم يقع تغيير في الفرائض بصورة عامّة وللذّكر مثل حظّ الأنثيين». ولعلّ من أهمّ الميادين التي يرى الدّارس فيها حضور «الأصول الإسلامية» في القانون الوضعي ما تعلّق «بالشؤون الاقتصادية وفي مقدّمتها حقّ الملكيّة» وقد تناول تحديدا مسألة الأوقاف مدافعا بمختلف الحجج عن وجهة نظر الدّولة فيها «فيكون الحكم في الوقف – لو سلمنا بإباحته - نفس الحكم الذي أشار به الشيخ إبراهيم الرّياحي بالنّسبة إلى عتق الرقيق» أي «أنّ المباح إذا أدّى إلى المضرّة - والمضرّة بالاقتصاد ناتجة عن الوقف لا محالة - يجب منعه نظرا للمصلحة العامّة، ولا ننسى مع ذلك كلّه أنّ الإسلام يحبّذ مباشرة استثمار الأرض ويكره كراءها».

ومما تقدّم نستنتج أنّ البحث في «الأصول الإسلامية» وحضورها في القانون الوضعي التّونسي لم يخل من تبرير للاختيارات السّياسية ودعم لمواقف «حضرة المجاهد الأكبر» في الدّعوة إلى «العودة إلى المبادئ الإسلامية بتحرير العقل وفتح باب الاجتهاد على أساس إصلاح الأوضاع الفاسدة» والملاحظ أنّ هذه النزعة التّبريرية التّفسيرية تشتدّ في الدّراسات القانونية عندما يتعلّق الأمر بالجدل حول مرجعيّة مجلّة الأحوال الشخصية ومدى مطابقة أحكامها لأحكام الشريعة الإسلامية. لكن هذا الاتجاه لم يعدم وجود بعض الدّراسات المجانبة للتّبرير والمساندة العلنية لسياسة الدّولة، من

ذلك مثلا محاولة محمود شمّام البحث عن المرجعيّة الدّينية في القانون التّونسي[1] بضبط الخطوط العريضة لتاريخ القضاء بتونس منذ الفتح الإسلامي واستقرار المذهبين المالكي أوّلا والحنفي ثانيا وتأكيد أنّ كلّ «تقنين صدر بالبلاد كان يعتمدهما ويستمدّ منهما أحكامه» وحتّى القوانين العصرية كانت «تهدف إلى تقنين عصري، مراعاة للمصلحة العامّة، من تقريب الأحكام إلى الإفهام وتحقيق الوضوح الفقهي، وإزالة الغموض عن النّصوص من جرّاء اختلاف الفقهاء».

ولقد تجلّت المرجعية الدّينية في كلّ المحاولات التّجديدية في القضاء التّونسي، فعند تقديم عهد الأمان والقوانين المنبثقة عنه ...» تولّى الأعضاء المشايخ الفقهاء وضع البنود المطلوبة طبق الشريعة الإسلامية وقدّموا ما كتبوه إلى اللّجنة لتنظر فيه وقد شكرت صنيعهم خاصّة شيخ الإسلام الذي كان المبرّز فيما قدّمه من عمل تحضيري هام لهذا القانون» ويؤكّد الدّارس «البصمات الفقهيّة في أحكامها على المذهبين المالكي والحنفي، كما وردت في قانون الجنايات والأحكام العرفية المنبثقة من دستور عهد الأمان»، ومن أمثلة ذلك ما تعلّق بالشفعة أو المغارسة، وقد ناقش بشدّة على هامش ذلك أن يكون صدور دستور عهد الأمان بضغط مباشر من الدّول الأجنبية كفرنسا وأنقلترا، بل يرى أنّه كان بضغط من الإصلاحيين الذين استغلوا فرصة تهديد العنصر الخارجي «فلوّحوا للباي بنتائجه وخطره المحدق بالوطن، إن لم ينصع لإشارتهم في إعلانه» بل أكّد ذلك بموقف نابليون الثالث، وقد أهداه محمد الصّادق باي عند ملاقاته بالجزائر نسخة من هذا الدّستور فأظهر السّرور «ولمّا اختلى بقنصله «ليون روش» وبّخه توبيخا شديدا - على ما رواه الجنرال حسين - وأفهمه غلطه وقال له : إنّ العرب إذا ما تأنّسوا بالعدالة والحريّة، فلا راحة لنا معهم في الجزائر مطلقا» [2] ولكنّه لم يذكر المصدر!

---

[1] شمام محمود، بعض ما دوّن من تشريع مرجعه أحكام الشريعة الإسلامية بالبلاد التّونسية، مجلة القضاء والتشريع العدد 6 السّنة 27 جوان 1985 ص7 .

[2] ن م ص17 .

ويتأكّد بحث شمّام عن علاقة القانون الوضعي بالتشريع الإسلامي عند دراسته تباعا للقانون العقاري وللمدوّنة المدنية، وهي مجلّة العقود والالتزامات الصّادرة بتونس منذ1906 ، وهي في الأصل «وضعت عام 1896 من طرف لجنة مؤلّفة من شيوخ الزّيتونة وأساتذتها ومدرّسيها» ومازال معمولا بها إلى الآن «ولقد اعتمدت اللجنة بصفة عامّة المذهب المالكي الذي هو مذهب أغلبيّة التّونسيين، إلاّ أنّها كانت تأخذ بالمذهب الحنفي أيضا، ولا يوجد بالمشروع أيّ أثر لما هو مخالف لمذهب أشهر الفقهاء (...) وقد حرصت اللجنة على المحافظة على[المذاهب الفقهيّة الاسلامية] وعلى أنّ لا تخاطب النّاس إلاّ بلغة فقهائهم، واقتصرت على شرح الفقه الإسلامي واختيار ما يصلح من مختلف النّظريات، وتوصّلت إلى قواعد أخذت من أشهر المذاهب الإسلامية».

كذلك هو الشأن بالنّسبة إلى لائحة مجلّة الأحكام الشرعية «وهي لائحة فقهيّة جامعة لأحكام الأصول الشخصية وأحكام المسائل العقارية، باشر وضعها وتنسيق فصولها العامّة المنعم فقيه تونس الشيخ عبد العزيز جعيط» ت1970، وهي كما يقول الدّارس «من أهمّ ما وضع في العصر الحديث بتونس» بل كانت مرجعا للقضـــــاء «وبقاء المحاكم العـــــدلية لفترة ما تقضي في الاستحقاق وفي الحالة الشخصية بما كانت تقضي به المحاكم الشّرعية قبل التّـــــوحيد، ثم كانت مرجعا مهمّا عند وضـــع مجلّة الأحوال الشخصية وعند وضع المجلّة العقارية المعمول بها الآن».

والخلاصة أنّ القانون الوضعي في تونس اتخذ التّشريع الإسلامي مرجعا في كلّ ما وقع تدوينه، منذ دستور عهد الأمان وإلى الآن، وقد توصّل الدّارس إلى إثبات هذه الحقيقة دون «الانزلاق» في مسار مغازلة السّياسة أو تعداد مكاسبها في المجال القانوني، فاقتصر على دراسة تطوّرات الإجراءات القانونيّة ومدى رجوعها إلى الرصيد المتوفّر في التّشريع الإسلامي، ورصد ما طرأ من تطوّرات فرضت التّنقيح والتّعديل والتدارك، فمجلّة المرافعات الشرعية التي فرضتها «حاجة أكيدة إلى مجلّة إجرائية تنير الطّريق أمام المحاكم الشرعية المنتشرة بالبلاد» والتي قال رئيس لجنتها الشيخ عبد العزيز جعيط فيها، إنّها «استمدت أحكامها من قواعد التشريع الإسلامي

وجميع ما أثبت فيه إمّا منصوص عليه أو مستمدّ ممّا يسمّيه الأصوليون الاستصلاح أو المصالح المرسلة» ألغي العمل بها في أوت 1956 «تبعا لتوحيد الإجراءات تحت مفعول مجلّة المرافعات المدنية والتّجارية».

III – قانون الأسرة في تونس : البحث عن الشّرعية.

استقطب موضوع الأسرة وما يتفرّع عنه من مسائل قانونية اهتمام جلّ الدّارسين التّونسيين للقانون باعتبار أنّ تونس هي البلد العربي الإسلامي الذي بادر إلى حسم موضوع الأسرة منذ سنة1956 ، بإقرار مجلّة الأحوال الشخصية وتنفيذ أحكامها بداية من جانفي1957 ولئن كان الجدل قائما في البداية بين أنصارها من الحداثيين وأعدائها من المحافظين فإنّ مساهمة رجال القانون كانت بارزة ومتنوّعة وتقنيّة أيضا بحكم اختصاصهم ولذلك تراوحت مضامين الدّراسات من العام : الأسرة أو المرأة في سياق منهج مقارني بين التّشريع والقانون الوضعي، إلى الخاصّ : مجلّة الأحوال الشخصية وما تفرّع عنها من مسائل تقنية كالطلاق والتّبني وإثبات النّسب، وكانت محلّ جدل قانوني مسترسل، ومنطلقا لدراسات قانونية عديدة، ولسنا في حاجة إلى تأكيد أنّ سبب الجدل هو التّعارض بين نصّين قانونيين مختلفي المرجعية : التّشريع الإسلامي من جهة والقانون الوضعي من جهة ثانية. ممّا دفع بعض الدّارسين إلى التّبرير الصّريح لبعض المواقف مجاراة لسياسة الدّولة واختياراتها، في حين لم يسكت غيرهم عن بعض الأخطاء في الأحكام بسبب عدم وضوح عبارة في المجلّة أو عدم مراعاة إحدى الحالات الممكن وقوعها عند ضبط القانون وتحريره أو تغيّر الدّلالة في الحكم بتغيّر التّرجمة من الفرنسيّة إلى العربية أو العكس.

إنّ هاجس التّبرير والإقناع بأصول المجلّة ومرجعيّتها الدّينية هيمن على تفكير عديد الدّارسين منذ الخمسينات، ففي الوقت الذي كانت إحدى الدّراسات تشرّع لمقارنة واقع المرأة بين اتجاهين : التّشريع الإسلامي من جهة والقانون الوضعي من جهة ثانية

ينحرف الدّارس [1] إلى استعراض ما حقّقه الإسلام للمرأة من مكاسب ليؤكّد المرجعيّة الدينية لكلّ أحكام مجلّة الأحوال الشخصية، بل يستغرق في إبراز الغايات الاجتماعية الإصلاحية منها ضمن البحث في الاتجاهات الحديثة، ويعتمد في ذلك أمثلة دقيقة «سنّت المجلّة في فصلها الثالث مبدأ حريّة المرأة في اختيارها زوجها. فجاءت هكذا مسايرة للنّظرة الإسلامية الصّحيحة بلا جدال، وسنّت في فصلها الثّامن عشر مبدأ خطر التّزويج بأكثر من امرأة... ونحبّ التّنبيه هنا إلى أنّ المشرّع التّونسي توخي في سياسة هذا الحدّ اعتبارات نفسيّة وطبيعيّة لا جدال في أنّ الأحكام الشرعية نفسها أشارت إليها بطريقة الإيماء والتّلميح اللذين هما من أبرز خصائص التّلقين القرآني﴿ **ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النّساء ولو حرصتم** ﴾ (النساء 129/4) ومناط الأمر من هذا الأسلوب الحكيم في سبر أغوار النّفس البشرية. وزن إمكانيات الرّجل في توفير العدل بين أكثر من زوجة»[2]، ولمزيد الإقناع نظرا إلى حساسيّة الموضوع وما أثاره من ردود حين صدور المجلّة يبحث عن حجّة أخرى عدا الحجّة القرآنية «ولعلّ من الخير أن نذكر بهذا الخصوص أن جمهور الفقهاء ذاهب بوجه القياس إلى أنّ إجازة رفع الحدّ تبرّر إجازة حدّ المباح، ومنه تشريع خطر اتّخاذ أكثر من زوجة»، فأحكام المجلّة إذن مطابقة «لما ذهب إليه جمهور من الأيمة والفقهاء المجتهدين، ازدانت بهم وبآرائهم مكتبة التّشريع الإسلامي الجليلة»، فلا مجال إذن للإدعاء بأنّ المشرّع التّونسي قطع مع المرجعية الدّينية، لكن هذا المشرّع الذي أثبت للمرأة جميع حقوقها «لم يستثن (...) من ذلك الحقّ إلا الولاية العامّة أي رئاسة الجمهورية في نظامنا الدستوري الجديد، وما له صلة وثيقة بخصائص الولاية العامّة» ورغم دقّة هذه الملاحظة فإنّ السّعداوي لم يعلّق عليها، على ما فيها من تناقض صريح مع سائر ما ضمنته مجلّة الأحوال الشخصية من حقوق للمرأة في شتّى المجالات؛ ويبدو لنا من ناحية أخرى مدى خضوع المشرّع للإرادة السّياسية، فهو يتصرّف في حدود المسموح به من جانبها ويجتهد في استنباط

---

[1] السّعداوي عبد العزيز، واقع المرأة بين اتجاهات التّشريع الإسلامي والاتجاهات الحديثة، مجلّة القضاء والتّشريع السنة الأولى العدد9 ، نوفمبر 1959 ص34 .

[2] ن م ص38 .

الحلول من شتّى المذاهب الفقهيّة لتحقيق غرض السّياسي، دون إبداء أيّ نقد، وقد كان بإمكانه ملاحظة عدم التّوازن في حقوق المرأة وتركيز المجلّة على نظام الأسرة والبعد الاجتماعي دون البعد السّياسي، وكأنّ مجال السّياسة من اختصاصات الرّجال فقط!

أمّا إبراهيم عبد الباقي[1] فيبدو شديد الحماس للمجلّة، فهي إنّما جعلت لتكون «فيصلا بين عهدين وحدثا خطيرا بين تاريخين ولتطّهر البيت والأسرة والمجتمع من آفات، في القضاء عليها قضاء على الجمود والتّخلف وحتّى تساير العصر بأسباب التّقدم والرقيّ» لكنّه يستدرك ليؤكّد علاقة أحكام المجلّة بالشّريعة ونصوصها فهي حدّدت «الماضي المشرّف» باعتماد مبدإ «الاجتهاد المضيء، النّافع الذي يعتمد على مناهل الشريعة الإسلامية ومصادرها». لكن موجة التّأييد هذه قد تصادف أحيانا اعتراضا ونقدا أخلاقيا في جوهره لا للمجلّة وإنّما لبعض ما تسبّبت فيه أحكامها من استهتار وفساد في المجتمع بل من خلط بين مفهوم الحريّة والتّهور[2]. وهو في دراسة غير «فقهيّة» يراجع مسألة تعدّد الزّوجات ومدى مساهمة منعه في معاشرة الخليلات «وهو أخطر على العائلة بكثير من تعدّد الزّوجات» بل يستغرب استنكار تعدّد الزّوجات وعدم التّشهير «بتعدّد الخليلات والأخلاّء بالرّغم من الأخطار الجسيمة المترتّبة عليه للعائلة والمجتمع صحيّا واجتماعيا» وفي نفس السّياق يعالج «ظاهرة المخادنة» ويبرز خطورتها على مستقبل العائلة وتفكّكها دون إعفاء الرّجل من النّقد الشديد «ويجوز لنا والحالة هذه أن نرتاب في نوايا الرّجل نحو المرأة لمّا يحثّها (كذا) على اكتساب حرّيتها بكيفية مفرطة يرمي من وراء ذلك عن قصد أو غير قصد إلى استغلالها استغلالا رأينا آثاره في المجتمعات الأجنبية، وقد أثار كثيرا من السّخط والبؤس والشّقاء» وهكذا يصرّ الدّارس على أنّ المرأة التّونسية وحتّى تتجنّب «عثرات الأجنبيات» ستعدل «عن طلب المزيد من الحرّية وستفهم أنّ وظيفتها تختلف عن وظيفة

---

[1] عبد الباقي إبراهيم، مركز المرأة في التّشريع الوطني : الرشد عند المرأة، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 7 عدد خاصّ جويلية 1975 ص29 .

[2] الشابي بلقاسم، حول وضع المرأة بتونس، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 17 عدد خاص، عدد 7 جويلية 1975 ص21 .

الرّجل وأنّ أهمّ ما تقوم به تربية شباب صادق ثابت حازم، يحبّ دينه وأمّته وسلطانه وأنّ اختلاف وظيفتها عـن وظيفة الرّجـل لاحطّة فيه بالنّسبة إليها، لأنّ الحياة تقاسيم... »!

وليس من شك في أنّ مثل هذا الخطاب قريب جدّا من خطاب الحركات الإسلامية في العصر الحديث عند إثارة المقارنة بالغرب أو بالمرأة الغربية أوّلا وعند الإقناع بضرورة تعدّد الزّوجات لاجتناب الخليلات ومضرّة الزنا ثانيا[1].

لكنّ الاتجاه الغالب هو تأييد هذه المجلّة والإشادة بالسياسة التي أقرّتها أو فرضتها على المجتمع، فهي كانت «حافزا على التّقدم والرّقي، فكانت ثورة على الأوضاع والعادات القديمة» [2] ومن الأسئلة الوجيهة التي كان لا بدّ من طرحها بعد عشر سنوات من تطبيق أحكام المجلّة والعمل بها في تونس، هل أنّ المجلّة كانت لصالح الأمّة وحقّقت أهدافها التي كنّا نرمي إليها أم بالعكس كانت شؤما علينا وسببا في تقهقرنا وفساد أخلاق مجتمعنا؟»[3] والجواب يتطلّب دراسة مستفيضة ويدعو إلى «مقارنة بين ما كنّا عليه قبل تطبيقه وما صرنا عليه بعده»، إلاّ أنّه يحسم المقارنة لفائدة الوضع الجديد، خاصّة في اختيار الزّوج ويحاول الدّارس متابعة ما حدث من «انقلاب في الوسط العائلي» فوائده جمّة على الفتاة «كاعتزازها بشخصيتها» وتحمّلها «المسؤولية» لكن ما هو سلبي في هذا التّحول، الانزلاق في محاكاة المثال الغربي واعتباره الأفضل «وهو في الواقع شيء جميل جدّا، ولو كانت المرأة عندنا تضاهي أيضا في ثقافتها وتربيتها العائلية المرأة الغربيّة، ولكن الواقع شتّان بين المرأة المولودة والمتربية في الحضارة والمرأة الدخيلة عنها فتسبّب لها هذا في مشاكل متعدّدة أدخلت اضطرابا عظيما في الأوساط العائلية» وهو بهذا الطّرح يقلّل من قيمة المرأة التّونسية

---

[1] راجع : راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين.

[2] زهرة البشير، التجربة التّونسية في مجال الأحوال الشخصية، مجلة القضاء والتّشريع العدد 7 السّنة 9 جويلية 1967 ص73 .

[3] ن م ص73 .

ويخلط في مصطلح الحضارة ولا يدقّق في دلالته فضلا عن الانبهار الواضح بالمرأة الغربية !بل يجعل الشاب كذلك ضحيّة التّقليد إذ يعتبر أنّ «المدنيّة الغربية هي أحسن ما يمكن تقليده فتمسّك بمظاهرها» وهذا هو «مشكلنا اليوم في هذا الموضوع فما هو الحلّ؟».

يقترح الدّارس جملة من الحلول أهمّها التّثقيف الاجتماعي «وخلق الوازع الدّيني في الفرد حتّى يحميه من التّدهور الأخلاقي» والتّربية العائلية ومكافحة منظمات الشباب لكلّ «الوسائل الموصلة إلى تدهوره الأخلاقي» وإصدار «بعض القوانين الزّجرية للحماية من التدهور الأخلاقي» وبتوفّر هذه الحلول «يمكن لنا أن نجد حلاّ لهذا المشكل النّاتج عن تطبيق مجلّة الأحوال الشخصية» وهو هنا يعترف رغم قيمة المجلّة ودورها في صياغة مجتمع جديد أنّ لها انعكاسات سلبية وجب التّفكير في حلّ لها، فهو يقدّم إحصاءات دالّة على نسبة الطّلاق في تونس ويتساءل «هل أنّ الأحكام الجديدة لمجلّة الأحوال الشخصية سهّلت لهاته الطبقة [العمال] الطّلاق وأنّ حالة هاته الطبقة كانت أحسن حالا قبل تطبيق المجلّة؟» والجواب متعلّق بمعرفة «عدد المطلقين منهم قبل تطبيق مجلّة الأحوال الشخصية حتّى تمكن المقارنة ويمكن الحكم لها أو عليها»، وعلى العموم فإنّ التّساؤل عن مدى تأثير المجلّة في العائلة التّونسية بعد مرور عشر سنوات على العمل بها يكون بأنّ «التّحسن موجود وإنّما هناك عيوب وهاته تتبع طبعا ارتفاع المستوى الفكري من عدمه إذن فلم يبق لنا إلاّ الاستمرار على هاته التجربة والبحث عن العيوب وبذل الجهد لإيجاد حلول لإزالتها والقضاء عليها شيئا فشيئا حتّى نصل بحول اللّه إلى وجود مثل عليا لدى كلّ أسرة تسير على هديها وبذلك تتحقّق الآمال» ومثل هذه الدّراسة التقييمية للمجلّة بعد عشر سنوات من بداية صدورها وتطبيق أحكامها لم يحجب تيار الإشادة بها وبدورها في بناء المجتمع الجديد داخليا وخارجيّا، فقد سعى بعض الدّارسين التّونسيين إلى الترويج لمزايا المجلّة وإقناع سائر العرب والمسلمين بجدواها، فقد عرض أحدهم التّجربة التّونسية ومدى اعتمادها التشريع الإسلامي في أحكامها داعيا العرب أن ينسجوا على منوالها من خلال توحيد قضائهم في مجال «الأسرة» ومن أجل تحقيق «المجتمع الراقي حتّى يشبّ الجيل الجديد

خلاّقا في وحدة من الفكر، ومجدّدا لمجد العروبة ووحدتها» ولعلّ شروط «الإصلاح المنشود» كما يرى الدّارس «اجتهاد القضاء في بعض قواعد جديدة بقدر الإمكان لتوحيد الحالة الشخصية قصد الاستئناس. والثاني عقد ندوات ومؤتمرات عربيّة تتمثّل فيها مختلف المذاهب لتقريب الأوضاع والوصول إلى بعث قانون جديد موحّد في هذه المادّة، ممتاز بمصادره وبارز في اجتهاده»[1] وقد كان على وعي بدور التّغيرات الاجتماعية في فرض قوانين جديدة، فبعد حصول عديد الدّول العربيّة على استقلالها اقتضت الظّروف إعادة النّظر في بعض الأحكام ومع «اعتماد الشّرع الإسلامي لتدوين تلك الأحكام» [2]وقد أشار إلى عدم التّقيد بمذهب من المذاهب المتّبعة «أو التّقيد برأي طائفة من الفقهاء دون أخرى (...)إذ أصبح العصر الحاضر يتطلّب التّطور بقدر تطوّر البشرية فيؤخذ من كلّ المذاهب والآراء الإسلامية ما يقتضيه الزّمان والمكان بما لا يتصادم مع الهدف الحقيقي الذي يرمي إليه الدين الحنيف» ولا يجد مناصًا من تبرير غايات التّقنين الجديد حتّى ينفي ما فيه من إمكانيات التعارض مع التّشريع الإسلامي، لأنّ الغاية التي يرمي إليها «التقنين الجديد» حسب الدّارس تنظيم الأسرة و«ضبط حقوقها ضبطا عصريا» برّر «تداخل اولي الأمر في تنظيم وتحديد التّصرفات التي كان الأشخاص يسيئون التّصرف فيها، وهذا التّنظيم من شأنه بعث الأمّة إلى المستقبل الأفضل» وهو بهذا يساير التّوجهات السّياسية في تعاملها مع الإسلام وحسن توظيفه لفائدة المجتمع لأنّ الإسلام «يساير الحياة العامّة ويتطوّر بقدر ما يحدثه البشر من تطوّر بدون خروج عن أهدافه السّامية»[3].

ولعلّ فرادة مجلّة الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي وتأثير أحكامها في الأسرة والمجتمع عموما وبصفة مباشرة هو ما يبرّر كثافة الدّراسات لها، ومن زوايا

---

[1] العنّابي محمود، تطوّر تشريع الأحوال الشخصية في تونس، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 4 العدد 10 ديسمبر 1962 ص4 .

[2] العنّابي محمود، الاتجاه الحديث في تشريع الأحوال الشخصية ببعض البلاد الإسلامية، مجلّة القضاء والتّشريع السّنة 17 عدد خاص، عدد6 ، جوان 1975 ص61 .

[3] ن م ص73 .

مختلفة بل في ظروف تاريخية متباعدة نسبيّا، فمنطق التّبرير الذي ساد دراسات بعض الحقوقيين ومساندتهم الواضحة للتّوجهات السّياسية لم ينقطع عن الدراسات والكتابات حتّى مطلع الثمانينات ويبدو أنّه مندرج ضمن الردّ على مطالبة حركة الاتجاه الإسلامي[1] المتكرّرة بإبطال العمل بأحكام المجلّة أو على الأقل إبطال أحكام بعض فصولها مثل الفصل 18 الخاص بمنع تعدّد الزّوجات، والعودة مباشرة إلى العمل بالأحكام الشّرعية كما دوّنتها الموسوعات الفقهيّة، فلم يكن افتتاح السّنة القضائية 1982 - 83 بمحاضرة تذكّر بتأصّل المجلّة في الشريعة الإسلامية مجّانيا [2]. فإذ تواتر الخوض في مدى نسبة أحكام المجلّة إلى الشريعة الإسلامية فإنّ الدّارس يضطّر إلى تحديد معنى الفقه وأنّ مصدره الشريعة مبرزا «نموّ الفقه الإسلامي» ومروره «بفترات متلاحقة من الاجتهاد الدؤوب أثناء القرون الثلاثة الموالية للهجرة» ثم وصف مراحل توقّف «الفقه الإسلامي عن التّطور» وتعطّل الاجتهاد، إلاّ أنّه ينبّه إلى وقوع المسلمين في الخلط «ما بين الشريعة والفقه» وهو ما جعلهم يغفلون السّمات المميّزة لكلّ منهما وأهمّها «سماوية الشريعة وخلود مبادئها من جهة، وبشريّة الاجتهاد الفقهي وقابليّته للتّنقيح من جهة ثانية». ويعترف بتشعّب المنهج التّوفيقي بين الشرعي والوضعي من القوانين، ولكنّه هو الأفضل في نظره فيمكن «الرجوع أوّلا إلى صفاء الشريعة كما كانت في عهد الرّسول للتّأمل في نصوصها والاستيحاء من مقاصدها السّامية، ثمّ نتدبّر ما أنتجه من الاجتهادات السّلفية، وكيف وقع تطبيق الأحكام الفقهيّة في المجتمعات الإسلامية عبر تاريخها الطويل، وهل حقّقت في ميدان الحياة العملية سعادة الإنسان التي هي من مقاصد الشريعة» ثمّ النّظر إلى «الواقع المعاصر بجميع معطياته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها» فإنّ توفّر الحكم بصرف النّظر عن مذهبه يعتمد وإن افتقد ذلك، فلا جناح علينا من إنشاء حكم فقهي جديد يجذّر مباشرة في روح الشريعة الإسلامية» فالدّارس يؤكّد ضرورة استمرار الاجتهاد وإحياء نزعة استنباط الأحكام، وهو يعتبر أنّ

---

[1] راجع شكري لطيف : الإسلاميون والمرأة : مشروع الاضطهاد.

[2] بودن الحبيب، تأصّل مجلّة الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 8 السنة24 ، 1982 ص27 .

المجلّة طبّقت هذا المنهج لمطابقة الكثير من نصوصها مطابقة كلّية للأحكام الفقهيّة السّلفية «التي تأكّد أنّها لا تزال صالحة للتّطبيق في مجتمعنا في وضعه الحاضر وأغلبها من فقه الإمام مالك وقليلها من مذهب أبي حنيفة وغيره» لكنّه يلاحظ وجود نصوص أخرى وردت «بمحتوى جديد» أنتجه الاجتهاد وعزيمة التّقدم وهو يبدو مخالفا في بعض جوانبه لبعض النّصوص الفقهية السّلفية ولكنّه بلا ريب متأصّل ومتجذّر في نصوص الشريعة الإسلامية ومجسم لمقاصدها النّبيلة»، إنّه يعبّر عن وعي بمدى انزياح بعض الأحكام عن النّصوص السّلفية وقد كان بإمكانه تبرير ذلك بتوقّف سلطة بعض هذه النّصوص عند حدود عصرها وتجاوز الواقع لها، ممّا فرض اجتهادا جديدا وتطويرا يناسب التّغييرات الاجتماعية خاصّة، لكن ما يهمّه أكثر هو الإقناع بتأصّل هذه الانزياحات في نصوص الشريعة الإسلامية وتجسيمها للمقاصد لذلك يسارع إلى عرض عديد الأمثلة التي وردت في مجلة الأحوال الشخصية ويتطابق فيها الحكم الفقهي مع ما ذهبت إليه المجلّة، كشرط انعقاد الزواج برضى الزّوجين في الفصل الثالث من المجلّة «وهذا النصّ منطبق مع رأي أبي حنيفة» أمّا الفصل الثامن عشر ويقضي بمنع تعدّد الزّوجات فهو نصّ «ناتج عن اجتهاد رائد ولم ينتجه أيّ من الفقهاء السّلفيين، وقد اعتمد فيه المشرّع التّونسي نفس الآية القرآنية التي استنتج منها غيره إباحة تعديد الزّوجات والتي هي بمواصلة تلاوتها يتّضح أنّها أكّدت وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة»، ولا يتردّد في إعادة نفس حجج رجل السّياسة وتبريره لمنع التّعدد باستحالة العدل بين النّساء وإن حرص الرجال على ذلك، بل عاد إلى الجاهلية مرورا بالإسلام ليقنع بتوخّي منهج التّدرج على نحو ما ذكّر به الطّاهر الحدّاد، وكان من أبرز من استشهد بهم الدّارس.

لئن تشابهت الدّراسات السّالفة حول مجلّة الأحوال الشخصية وإصرار أصحابها على التّبرير والبحث عن مرجعيّة تشريعية إسلامية للمجلّة، فإنّ نوعا آخر من الدّراسات عالج قانون الأسرة التّونسية من زوايا نظرية أرحب، بعيدا عن التّبرير أو مدى مطابقة أحكام المجلّة لأحكام الشريعة ويعود ذلك إلى طبيعة ثقافة الدّارسين القانونية وإلى المناهج المتوخّاة في دراسة قانون الأسرة، وفي هذا السّياق تتميّز ثلاث

دراسات فقط في الغرض جديرة في نظرنا بالاهتمام لما اشتملت عليه من إضافات وما نبّهت إليه من جوانب لم يقف عليها آخرون من أصحاب الدّراسات القانونية[1].

فقانون الأسرة يتجاذبه كما يرى محمد الشرفي قطبان : الإسلام والحداثة، والمجلّة في حدّ ذاتها أبرز مكسب في تونس والمحافظة عليه تسيّر الخطوط الكبرى للسّياسة أحيانا وتبرّر كلّ التّضحيات، ففي رجال القانون ذاتهم من هو محافظ وينقد المشرّع التّونسي الذي تجرّأ على زحزحة القواعد القديمة التي أثبتها الفقهاء، وتحريف بعض أحكام القرآن، منهم من مازال لا يحلم - وهو موجود - إلاّ بالرّجوع إلى السّنّة الصّافية، الوحيدة التي تكوّن التّشريع الإسلامي الكلاسيكي أي الحقيقي. فكلّ القوانين في نظرهم قابلة للتّطور إلاّ التّشريع الإسلامي الكلاسيكي المؤسّس على نصوص مقدّسة أكملها الاعتقاد السّني منذ القرون الهجريّة الأولى، فالتّشريع الإسلامي عندهم لا يتغيّر وبإمكانه تسيير كل العلاقات الإنسانية في كلّ زمان وفي كلّ مكان، واعتبر الشرفي أنّ رجال القانون ذوي الثقافة الغربية وأصحاب التّصورات الثورية يرون خلافا للتّقليديين أنّ الإصلاحات المسلّطة على تشريع الأحوال الشخصية دون المأمول، بل محتشمة من ذلك مثلا عدم المساواة بين المرأة والرّجل في الميراث، وهذا دليلهم على أنّ قانون الأحوال الشخصيّة لم يفقد صيغته التّقليدية، لذلك فإنّ بلوغ التّوسّط بين هذين الموقفين المتطرّفين أمر ليس هيّنا فمحاولة المحافظة على الأصالة والشخصية دون تنكّر للتاريخ ومع الانفتاح على العالم المعاصر والعيش في هذا القرن مهمّة لا تخلو من صعوبة، بل من تمزّق والحال أنّها السّبيل الوحيدة التي تسمح لثقافتنا وحضارتنا بالتّطور دون الذّوبان.

إنّ الدّارس ينبّه باستمرار إلى الصّلة المتينة بين الأوضاع القائمة والاضطرار إلى سنّ القوانين فزمن الإعلان عن قانون الأحوال الشخصية سنة 1956 تسلّح المشرّع التّونسي بشجاعة نادرة في ظلّ أوضاع متردّية تتطلب العلاج والتّغيير فتبنّى الإصلاح

---

[1] CHARFI M., Le Droit tunisien de la famille entre l'Islam et la modernité RTD 1973 p. 11
MEZGHANI, Ali, Réflexions sur les relations du Code de Statut Personnel avec le droit musulman classique. R.T.D. N° 2, 1975 p. 53-81
MEZIOU Kalthoum, Féminisme et Islam dans la réforme du Code du Statut Personnel du 18/2/1981, R.T.D. 1984 p. 253-282

دون تردّد وأقدم على سلسلة من القرارات[1] فقانون العائلة قبيل الاستقلال ما كان مطابقا لأوضاع المجتمع فكانت الضرورة ملحّة للتّطوير والتّجديد، لكنّه يعود مع ذلك إلى مناقشة التّقليديين فيتساءل عن المقصود بالتّشريع الإسلامي، وهل هو فقط المتكوّن من عدد محدّد من الآيات ومن الأحاديث الجديرة بدورها بتمحيص دقيق لشدّة الوضع فيها، ثمّ إلى رأي من نستند في التّشريع الإسلامي أللشيعة أم للمالكية أم الحنفيّة أم الحنابلة أم الشّافعية؟ وينتهي إلى أنّ التّشريع الإسلامي هو عمل بشري تألّف انطلاقا من مبادئ عامّة منتقاة من القرآن، وتعدّد الحلول فيه يعود إلى اختلاف منطلقات المدارس ووسائل أصحابها في التأويل وفي مواجهة القضايا واتخاذ حلول لها، ويؤكّد أنّ من أسباب هذا الاختلاف اختلاف الزمان والمكان الذي نشأت فيه كلّ هذه المذاهب، وعلى أساس ذلك ندرك أنّ التّشريع الإسلامي في جوهره يدعو إلى التّطور المستمرّ ليتلاءم مع الظّروف الجديدة، فالنظريات الموضوعية منذ ألف سنة وقع تجاوزها جزئيّا ومعرفتها لا تخلو من قيمة تاريخيّة لكنّها عاجزة عن تسيير مجتمع حديث، ولا بدّ من القيام بدراسات جديدة لاستخراج أهمّ المبادئ والأصول العامة للإسلام المطابقة للواقع ولمقتضيات الوضع السّياسي والاقتصادي والاجتماعي للشعوب الإسلامية المعاصرة. ولعلّ مثل هذا العمل في رأيه نفعه أكيد ولا بدّ من أن ينجزه المختصّون من المؤرّخين ودارسي الدّين وعلماء الاجتماع ورجال القانون، والغاية منه فحص التّشريع المعمول به في تونس قبل الاستقلال أي «التّشريع الإسلامي» وفق التّسمية دون أن يكون مطابقا بالضرورة لروح الإسلام، فهو تشريع وضعه القدامى تحت ضغط مجتمعهم، ووقع تطبيقه عدّة قرون، وقد خضع للتّحريف من جانب المجتمع. ففي ما يتعلّق بمفهوم الزّواج مثلا يتصدى له بالنّقد كما هو في التّشريع الإسلامي، فاتفاق العلماء على أنّ زواج المتعة باطل يجرّه إلى ملاحظة أنّ مجرّد التّفكير في إمكانه يؤكّد إلى أيّ حدّ يعتبر الزّواج مؤقتا وهشّا، وهي نفس صفات الأسرة في التّشريع الإسلامي، فرباط

---

[1] يعدّدها الدّارس وهي : 13 أوت 1956 الإعلان عن قانون الأحوال الشخصية وبداية العمل به في 1 جانفي 1957 ثمّ إتمامه بتشاريع لاحقة 1 أوت 1957 الحالة المدنية 27 سبتمبر 1957 قانون الوصية 28 - ماي 1964 قانون الهبات 3 جوان 1966 قانون الحضانة.

الزّوجية مؤقّت، ولكنّه من نوع المؤقت الذي يمكنه أن يدوم - وهو ما يتمنّاه الدّارس - ولكن هذا التّمني لا يغيّر طبيعته العميقة.

إنّ النظام القانوني للعائلة في التّشريع الإسلامي يتأسّس على هذه الملاحظة الجوهريّة ويبدو لذلك منسجما مع المنطق ومطابقا له. وللتّأكد من ذلك يكفي النّظر في مادتّي الوراثة والنّسب، والحقيقة أنّ مادّة النّسب في حدّ ذاتها أو في علاقتها بالوراثة أثارت اهتمام عديد دارسي القانون في تونس وحدثت بينهم مجادلات بشأنها[1]. ولعلّ الوضع الذي آلت العائلة إليه في المجتمع الإسلامي أسبابه عميقة وتتلخّص في نظر الشرفي في خاصيّتي التّشريع الإسلامي الأساسيتين في نظام العائلة أي دونية المرأة بالنّسبة إلى الرّجل، وهشاشة رباط الزّوجية ولذلك يصبح كلّ ما تبقّى مجرّد تسلسل منطقي، ويبقى المشكل كامنا في : هل أنّ هذه المؤسّسة العائلية يمكنها أن تتطابق مع مجتمعنا المعاصر؟

وينوّه الدّارس بعبقرية الفقهاء في إخضاع مبادئ القرآن روحا ومعنى لمصلحة مجتمع أبويّ تخضع العلاقات فيه لتراتبيّة هرميّة تتسلسل فيها سلطة الجدّ فالأب فالابن، وطبيعي في مثل هذا النّظام أن لا يكون الهدف تمتين العلاقة والاتحاد بين الأزواج، ويظهر هذا خاصّة في المجتمع الزّراعي والرّعوي، أمّا في المدن الكبرى فإنّ الفقهاء المقيمين بها كانت مواقفهم أكثر ميلا إلى مصلحة المرأة لأنّ مصالح الرّجل محفوظة نسبيّا، وهذا ما يفسّر تأسّس المدرسة الحنفيّة ببغداد واعترافها بعديد الحقوق للمرأة بل منحها إمكانية أن تكون قاضيا. وعلاقة القانون بالواقع وتحوّلاته هي التي يفسّر بها الدّارس إقرار مجلّة الأحوال الشخصية بتونس، فالتّحولات الاجتماعية وتنظيم العائلة دعت إلى ضرورة إصلاح قانون الأسرة، ولا يعود الأمر إذن إلى رغبة شخصيّة بقدر ما هي حتميّة فرضها الواقع. ولتأكيد ذلك طرح تفسيرا اجتماعيا دقيقا لتحوّل العائلة من

---

[1] راجع مثلا : ساسي بن حليمة، وضعيّة الطفولة الطبيعيّة أو غير الشرعية بتونس، مرجع مذكور

وراجع أيضا : Ben Dhia A. et Farhat M. : Les conflits de Filiation en droit tunisien à propos : de civ 25 Juin 1968, R.T.D., 1975, p 39

أو الهادي كرّو، الولد للفراش، مجلّة القضاء والتّشريع السنة14 ، العدد 1 جانفي 1972 ص11 .

النّمط القبلي الأبوي إلى النّواة الاجتماعية الصّغرى، وعلاقة ذلك بالاقتصاد، فالفلاّح غادر أرضه للاستقرار بالأحياء الشعبية بحثا عن عمل، وابنه تحصّل على شهادة عليا، تفقده ووالده العلاقة بالعمّ وأبناء العم، فتصبح العائلة بالنّسبة إلى كلّ منهما هي الزّوجة والأبناء فقط، وهكذا يصبح الرباط الزّوجي هو أساس الخليّة الاجتماعية الواحدة أي العائلة المصغّرة، أو بتعبير علماء الاجتماع العائلة النّواة.

وعلى هذا الأساس وبمثل هذا الطّرح يفهم أيضا تحرير المرأة واستقرار العائلة، فهما هدف كلّ إصلاح وتنظيم للأسرة وهو يلمّح إلى أنّ تحرير المرأة ليس من عمل فرد أراد ذلك وأصبح يلقّب في جملة ما يلقّب به بمحرّر المرأة فانتشار التّعليم وما شهده المجتمع من تحوّلات اقتصادية أدت جميعا إلى تحرّر المرأة.

ومن أوجه الطرافة في هذه الدّراسة أنّ صاحبها يقترح طرحا مغايرا لعلاقة العرب بل التّونسيين تحديدا بالحداثة في مجال القضاء، فتطوّر القضاء لم يكن تحت وطأة التأثّر بالغرب، بل إنّ الأوضاع اقتضت ضرورة الإصلاح نظرا إلى تطوّر الهياكل الاقتصادية والاجتماعية، ولم ينجز المصلحون أعمالهم بتقليد أعمى للغرب، ومما يدعّم أنّ الحداثة ليست إنتاجا مصنوعا في الغرب، وقع استيراده من قبلنا تأخّر ذات الحداثة في الغرب نسبيّا، فالمرأة الفرنسيّة المتزوّجة لم يعترف لها بالكفاءة القانونية إلا سنة1965 ، وتحرير المرأة ليس تامّا في كلّ الأقطار الأوروبية، نعم إنّ العلاقة بالغرب عجّلت نهضتنا ولكن تلك إحدى خصائص القرن العشرين.

أمّا في ما يتعلّق بتفسير ظهور حركات الإصلاح بالتّحولات، فإنّه لا يكفي، بل لا بدّ من الإشارة إلى دور تلك الإصلاحات القانونية وتطوير التقاليد، ففي البلاد المتشبّثة بالتّقاليد تمّ تحرير المرأة بعسر وألم، في حين تمّت بيسر مواكبة الانفتاح الاقتصادي والاجتماعي المتسارع في البلاد التي لعب فيها المشرّع دورا طلائعيا عندما اعتبر أنّ القانون ليس مجرّد تابع للتّطور الاجتماعي بل أحد محرّكاته. وهذا الدّور قرّر القيام به المشرّع التّونسي منذ الاستقلال، ولكن التّجديد مازال ناقصا، ومن المهمّ أن يعرف مزيد التّوسع، ولعلّ أهمّ ما في التّجديد هو المنهج المتوخّى، والطريقة المتّبعة، فهي أهمّ من التّجديد في حدّ ذاته، خاصّة وأن الاعتبارات الدينية تتداخل مع

المصالح الاجتماعية، وهو ما يفرض توجّهات منها العقدي المحض، وذلك برفض كلّ تجديد والتّمسك بالتّشريع الإسلامي، ويتيسّر بذلك وبعد التّقصي إيجاد الحلّ المناسب نظرا إلى ضخامة المدوّنة الفقهيّة وامتدادها على عدّة قرون، ومثال ذلك أنّ المشرّع التّونسي عندما جنح إلى إسناد حضانة الولد إلى والده بعد وفاة الأمّ (الفصل 67 من مجلّة الأحوال الشخصية) لم يجد عند السّنة سابقة، فلجأ بسرعة إلى الفقه الجعفري، وفيه ضالّته، وبمثل هذا المنهج نكون متأكّدين من عدم ابتداع أي شيء. ويمكن بذلك لأصحاب هذا المنهج الطّعن في كلّ إصلاح يحدث ورفضه، لأنّه ليس تجديدا بالنّسبة إلى التّشريع الإسلامي ولذلك لا وجود لأيّ تجديد يذكر، فضلا عن مواصلة أصحاب هذا المنهج تأويل النّصوص وفق مقتضيات التّشريع الإسلامي، فيقضون على كلّ إصلاح أو تجديد، ومن حسن حظّ التّونسي - على حدّ قول الدّارس - أنّه لم يعتمد هذا المنهج.

أمّا الطريقة الثانية وينعتها الشرفي بالدّينية فهي لا ترفض التجديد ولكن تعتمد ربطه أبدا بالقرآن وخاصّة بمقاصده، أي الرجوع إلى المنبع ومحاولة التّوفيق بين مبادئه ومقتضيات الحياة العصرية، وهذه الطريقة تمكّن في رأي أصحابها من التّصدي للنّزاعات المادية المهدّدة للإسلام. وتقوم هذه النّزعة على منطق التّطور والتّدرج عبر المراحل، فلا بدّ من إخضاع تفسير القرآن لهذا المنطق والدّليل على ذلك نسخ الآيات لبعضها بعضا، فروح القرآن فتحت اتجاه التّطور مثل تحرير العبيد الذي خضع للتّدرج في القضاء عليه تماما لكن الشرفي يعترض بأنّ التّشريع الإسلامي لم يلغ الرق كليّا، بل أدخله في مرحلة جديدة نحو المساواة بين البشر، ولم يرد في القرآن تحريرهم، ولكنّ القرآن سطّر المنهج لتحقيق ذلك. كذلك هو الشأن بالنّسبة إلى المرأة والأسرة خاصّة في مسألة التّساوي في الميراث، فوفق التّدرج وما كانت عليه المرأة في الجاهلية، وما أصبحت عليه في الإسلام يمكن إدراك أنّ السّير نحو المساواة بين الجنسين أمر لا يتعارض مع روح الإسلام. ومبدأ التّدرج هذا متواتر عند العديد من التّونسيين من الطّاهر الحدّاد إلى محمد الطّالبي، ومع ذلك لم يتمّ تغيير حكم الميراث في المستوى القانوني.

والطّريقة الثالثة التي يقترح توخّيها فسياقها الإطار القانوني، فمن أفكاره المتواترة أنّ حلول المشاكل الاجتماعية تكون حلولا قانونية، إذ أنّ هدف الدّين الأسمى يتعلّق بالضّمائر، وهو ما يسمح للإنسان بحلّ قضايا أخرى كقضيتي الحياة والموت وهي أهمّ. ولذلك فليس للدولة هيمنة دينيّة، وعلى العكس من ذلك لا بدّ من الاعتراف بسلطتها وقد استشهد الدّارس بابن رشد الذي أشار إلى ذلك قبل علي عبد الرّازق وقد آستثمر نفس الفكرة. وهذا هو الحلّ بالنّسبة إلى المستقبل في نظره وسلطة الدّولة تجعل الدّين في حماية من الانتفاضات، وهو حلّ مطبّق جزئيا، فأغلب الدّول الإسلامية لها قانون جنائي لا علاقة له بالتّشريع الجنائي الإسلامي كذلك موضوع التّعامل بالربا والجزية أيضا فلم يعد معمولا به وكذلك الزّكاة. وفي غياب هيكل ديني منظّم ومستقلّ فإنّ الدّولة الإسلامية لا يمكنها أن تذهب في طريق اللاّئكية، ولا تستطيع أن تذهب إلى أكثر ما ذهبت إليه الدول الغربيّة. فالدّولة في البلاد الإسلامية عليها بتنظيم التّعليم الدّيني، والسّهر على السير العادي للجوامع وسائر المؤسّسات الدّينية، وأن تكون باختصار حامية للدّين وهذا أفضل تطبيق للفصل الأوّل من الدستور التّونسي، ولكن هذا لا يقلّل من سيادتها، فبما أنّها حقّقت سيادتها في ميدان القانون العام والقانون الخاص، فلا وجود لأيّ مبرّر يمنعها من فرض سلطتها على قانون العائلة وإلاّ فإنّه يصبح محاصرة دينية، لا مبرّر لها ضمن القانون الوضعي. وباختصار ولتطوير قانون الأحوال الشخصية أمكن للمشرّع التّونسي أن يعتمد الطريقة الدّينية أو الطريقة القانونية وقد اعتمدهما معا من أجل التّجديد فجميع إصلاحات قانون الأحوال الشخصية أدرجت تحت مبدإ الاجتهاد. فتمّ بذلك ربط الإصلاح الاجتماعي بالمبادئ الإسلامية الأساسية لكنّ ما أضفى على هذا القانون صبغة ثورية هو موقفه من تعدّد الزّوجات ومعاقبته لمن يمارس التّعدد، فباعتماد تأويل آيات من القرآن تأويلا تدرجيّا interprétation progressive، ودون اللجوء إلى التّبرير يعتبر الدّارس أنّ جميع إصلاحات المجلّة انطلقت من المبادئ الإسلامية الكبرى أو على الأقلّ لم تتعارض مع نصّ القرآن، وهو ما يسمّيه غيره بالمقاصد، هذا خلافا لجوانب أخرى من الإصلاح، فمنذ سنة 1958 أي بعد سنتين من صدور قانون الأحوال الشخصيّة، لاحظ المسؤولون بتونس أنّ الرّأي

العام قبل بسهولة ضرورة الإصلاح في القانون العائلي وخضع لسيادة الدّولة، وهو ما سمح بفرض إصلاحات تجديدية وجريئة وربطها بالتّشريع الإسلامي دون جهد كبير، وكان ذلك في ما يتعلّق بالإرث والتّبني. ففي ما يتعلّق بما ترثه البنت الوحيدة ومشاركة الأعمام وأبنائهم لها في ذلك، فرضت طبيعة العائلة المصغّرة في العصر الحديث، والمساواة بين الجنسين ضرورة الإصلاح والتّدارك، وهو ما حقّقه الفصل 143 مكرّر من قانون 1959 الذي جعل للبنت الوحيدة في صورة وفاة والدها نفس حقوق الذّكر. أمّا التّبني فقد أثبتت الدّراسات الاجتماعية ما كان يعمد إليه من «حيل» في هذا المجال، غير أنّ تشظّي العائلة الأبويّة وظهور النّواة الزّوجية المستقرّة، والحاجة إلى التّبني من جانب العائلة الأبويّة، ومن جهة المتبنّى، قضت بتجاوز «الحيل» وجاء قانون 4 مارس 1958يضبط الموضوع قانونيا ويجعل التّبني شرعيا، وقد قبل المشرّع مجازفة اتهامه بالقطع مع الإسلام واعتبار نظامه لائكيًا. ومن رأى الشرفي الموافقة على ما ذهب إليه المشرّع لأنّه المسؤول عن الأمن الاجتماعي، وعلى تعايش الرجال والنّساء في هذه الدنيا، ومن واجبه أن يجد الحلول المناسبة لكلّ المشاكل الاجتماعية فهو قام بواجبه وذلك أفضل.

إنّ المشرّع التونسي تجاوز سياسة الانتظار والتّغاضي وترك الأحداث تفرض الإصلاحات، لقد قرّر تيسير التّطور الاجتماعي بالتّدخل مباشرة في قانون الأسرة وقد أنجز ذلك حسب مراحل، ففي البداية أقحم ثلاثة أفكار هامّة، رئيسية وجديدة هي على التّوالي : موافقة المرأة على الزواج، ومنع تعدّد الزّوجات وإكساب الطّلاق وجها قانونيا، متأثّرا إلى حدّ بعيد بالمذهب المالكي وبالتّشريع الإسلامي عموما، ثمّ كانت الإصلاحات المرحلية الإضافية، وهي لم تنته خاصّة في ما يتعلّق بالمساواة بين الجنسين في الميراث، والاعتراف بالطّفولة الطبيعيّة وتنظيمها[1] ويعتقد الدّارس أنّه عند

---

[1] تمّت سنة 1981 محاولة حول الميراث دون نجاح، راجع : الطيب اللّومي، الجديد في مجلّة الأحوال الشخصية، المجلّة القانونية التونسية 1983 ص82 - 63 .

أما الطفولة الطبيعية فقد وقع حسمها جزئيا فقط بمقتضى القانون، راجع : الرصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس ج اص93 .

إتمام هذين الموضوعين يمكن الإدعاء بأنّ قانون الأسرة في تونس، هو فعلا أثر حداثي رائد، لم يقطع مع التّشريع الإسلامي، بل إنّ عديد الأمثلة ضمنه كالطلاق بالتّراضي أو حريّة الطّلاق أو فصل مكاسب الزّوجين أو الأهلية القانونية للمرأة تدلّ على احترام أهمّ المبادئ الأساسية للتّشريع الإسلامي والمحافظة عليها وجعلها معاصرة.

ومهما كانت الدّراسات القانونية مبرّرة لأحكام مجلّة الأحوال الشّخصية فإنّ علي المزغني[1] (4)تجاوز التّبرير إلى النّقد وتصدّى لمشكل اعتبره مغلوطا من الأساس وتجاوزته الأحداث يتمثّل في البحث باستمرار عن شرعيّة دينية لمجلّة الأحوال الشخصية في سياق إشكال عام، وهو أيضا في نظره مغلوط، ويعني الإسلام والحداثة فلا وجود لصراع بينهما. لذلك ينقد موقف عديد الدّارسين الذين يحاولون دائما ربط القانون التّونسي الوضعي بالتّشريع الإسلامي الكلاسيكي أو يحاولون سدّ ثغرات القانون بمختلف الحلول المستوحاة من التّشريع المذكور. وخلافا للمبرّرين فإنّ طائفة أخرى حاولت التّشريع لما هو مفقود في التّشريع الإسلامي كالتّبني أو منع تعدّد الزّوجات، وذلك بتأسيس قوانين تتّخذ روح الإسلام مرجعا لها، فهو إسلام ينبغي تحديثه قياسا على شعار «مات التّشريع الإسلامي، يحيا التّشريع الإسلامي» ولهذا فإنّ الدّارس يقترح إعادة طرح المشكل من أساسه، فالقضيّة تتمثّل أساسا في دور الاستعمار الذي فرض هياكل اقتصادية جديدة وطرقا جديدة وعلاقات أخرى بين مختلف عوامل الإنتاج، وهذه التّحولات فرضت حتميّا تحوّلات في الحقوق.

إنّ الاستعمار قد أحاط الحياة الاقتصادية التّونسية بسياج من القوانين، مثل قانون الالتزامات والعقود والقانون التّجاري، وهو ذاته القانون التّجاري الفرنسي والقانون الجنائي، وقد كان لهذا الاكتساح القانوني فعله في القضاء على أعظم جزء من القانون التّونسي المعمول به سابقا، ولم يستثن من ذلك في رأيه إلاّ قانون الأحوال الشخصية، وقد ظلّت المحاكم الشرعية قائمة والتّشريع الإسلامي ساري المفعول بها، ولا يتجاوز حدود الأحوال الشخصية، بل ساهم التّشريع الإسلامي في المحافظة على عقيدة

---

[1] MEZGHANI Ali, Réflexion sur les relations du C.S.P. avec le droit musulman classique op. cit. p53-81

التّونسيين، وخفّف من عنصر الاستياء والنّزوع إلى الثورة لديهم. وبعد الاستقلال وقعت المحافظة على هذه الهياكل الجديدة وتمّ تعميمها، وهو ما يفسّر عدم القيام بأيّ إصلاح له صلة بالعلاقات التّجارية والصّناعية، فقانون الالتزامات والعقود المعمول به منذ 1960 تواصل مفعوله، وهو ما يزال كذلك إلى الآن (أي سنة1975) كما يقول المزغني، ونفس الشيء بالنّسبة إلى القانون الجنائي لسنة1913 ، واحتراما للسيادة الوطنية وقع تجديد القانون التجاري سنة1959. وعلى هذا الأساس كان قانون العائلة هو آخر الهياكل القديمة الخاضعة للتّجديد، فقانون الأحوال الشخصية بتونس كان عند الاستقلال هو الوحيد غير الملائم لما عرفته البلاد من تحولات في البنى الاجتماعية والاقتصادية خلافا لسائر القوانين المعتمدة، فلم يفعل المشرّع عند إصلاح الأحوال الشخصية غير تعديل قانون العائلة ليكون ملائما للهياكل الاجتماعية ولسائر القوانين، فضلا عن تطوّر الأفكار وصلته بالواقع في لحظة تاريخية ما. إنّ الواقع الاقتصادي والاجتماعي وتعميم التّعليم ودخول الشباب في رحاب المعرفة بأعداد غفيرة، كانت من العوامل التي فرضت على المشرّع القيام بالإصلاح اللاّزم والمتمثّل في مطابقة القانون للواقع الاجتماعي، ولعلّ فضل المشرّع التّونسي - وهو أحسن فضل - أنّه أكسبنا الوقت؛ والدّارس يؤكّد أنّ نمط العائلة في القرن السّادس الميلادي كان مطابقا لنمط المجتمع البدوي، وأسرة اليوم تختلف عن هذا النّمط بعد مرور أربعة عشر قرنا، وهذا ما يؤيّد علاقة التّشريع الإسلامي بالزمان والمكان ولذلك ليس لنا أن نبحث عن حلول لمشاكل عصرنا في كتب علماء التّشريع الإسلامي الكلاسيكي، بل يتساءل عن سبب الإصرار على تبرير القانون الوضعي بخضوعه للتّشريع الإسلامي في مجال الأحوال الشخصية فقط.

فالمشرّع التّونسي كان يرغب في نجاح إصلاحاته ولضمان ذلك أنكر القطع مع التّشريع الإسلامي وحتّى يحافظ على علاقة طبيعيّة بين السّلطة والشّعب ودون الكشف عن نواياه الفعليّة. لقد كانت غاية الدّارس نقد النّزوع السّائد إلى الحفر في التّشريع الإسلامي وإسقاطه على القانون الوضعي في مجال الأحوال الشّخصية، فمثل هذا الاتجاه يؤدّي إلى نتائج غير مطابقة لتطوّر المجتمع التّونسي. ففقه القضاء بتونس

والدّين لم يتساءلا عن نيّة المشرّع عندما أقرّ هذه القاعدة أو تلك، وإنّما تساءلا بصورة شمولية : هل يمكن في حالة صمت المجلّة عن حالة من الحالات، اعتماد حلول من التّشريع الإسلامي أم لا؟ إنّ الخطأ كامن، في رأي الدّارس، في طرح السّؤال، فعند التّجرد عن التّشريع الإسلامي نطرح المشكلة بطريقة عقلية، فنتساءل عن الهدف من القاعدة الجوهرية المملاة من جانب القانون لبلوغ الحلّ الملائم للخلاف بما يطابق غاية المشرّع الواضحة. لذلك فإن البحث عن «ترقيع» ثغرات المجلّة بحلول فقهيّة، عملية تستبطن المغالطة، والحال أنّ المجلّة عارضت بعض الأحكام الشرعية وخاصّة في مسألة تعدّد الزوجات أو التّبني، فالتّأويل المقترح لمنع تعدّد الزّوجات في القرآن ذاته بتقليب معاني الآيات **ولنْ تَسْتَطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم** النساء (129/4) يعتبره المزغني ضربا من الحيلة والخداع، فكيف لم يقع التّوصل إليه طيلة أربعة عشر قرنا، والحال أنّ تعدّد الزّوجات حقيقة من حقائق التّشريع الإسلامي، وما حذفها إلاّ وجه من وجوه عدم الاعتراف بها. فــلا نفهم من هــذا أنّ الدّارس يدعو إلى تعدّد الزّوجات بل إلى تجاوز التّشريع الإسلامي نهـــائيا وإقرار قوانين وضعيّة تلائم تطوّر المجتمعات؟ خاصّة وأنّ تقليب النظر في مفهــوم العدل بين الزّوجات والعلاقة بين الآيتين : النّساء (3/4) والنّساء (129/4) سبق لمحمد عبده وقاسم أمين والطّاهر الحدّاد التّوقف عنده مليّا[1].

أمّا موضوع التّبني فلقد أملته ظروف اجتماعية واقعيّة بعد الاستقلال، ولو مال المشرّع إلى العمل بالتّشريع الإسلامي لكان عليه إهمال أولئك الأطفال، لذلك وضع الإطار القانوني لحمايتهم وتمتيعهم بالاحترام اللائق، هذا إلى جانب تنظيم موضوع الطّلاق والحالة المدنية، وكلّ ما تقتضيه نشأة الدّولة العصريّة. ومن المستوى النّظري للمسألة يمضي المزغني إلى مناقشة قرار استئنافي مدني[2] عرف بقضيّة حورية المرأة التّونسية المسلمة التي تزوّجت سنة 1945 بفرنسي، وعند وفاة والدتها سنة 1960

---

[1] راجع محمد عبده، الأعمال الكاملة م II ص84 ، 85 و 92 إلى95 ، وكذلك قاسم أمين، تحرير المرأة ص 104 والطاهر الحدّاد امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص61 .

[2] القرار 31 – 1 – 66 نشر بالمجلّة القانونية التّونسية لسنة 1968 تعليق دي لافرانج ص114 .

حرمت من الميراث باعتبارها مرتدّة ولا ترث أمّها المسلمة، وقد عالج المزغني المسألة قانونيا معتمدا الفصلين 5 و 88 من المجلّة ليبرز أنّ النّزوع السّائد هو عمليّة البحث عن تفاصيل ودقائق في التّشريع الإسلامي لترقيع ثغرات القانون الوضعي بها، وهي عمليّة لا تخلو من تناقض صريح، فما لجأت إليه المحكمة لترقيع النّقص في الحالة المعروضة بحلول من التّشريع الإسلامي أثارت نقد الدّارس الذي اكتشف نوايا المشرّع من التّرجمة الفرنسيّة لأحكام المجلّة وبالوقوف عند الفصلين5 (موانع الزواج) و88 (موانع الميراث) ، ولا يلغي النصّ العربي وهو الأصل المعتمد قانونيا، والترجمة الفرنسية هي إدارية فقط، لكنّها جعلته يدعّم رأيه في النّقاش، ويكشف نيّة المشرّع الوضعية والمتجاوزة للتشريع الإسلامي.

ويجادل المزغني، الهادي كرّو [1] حول زواج المسلمة بغير المسلم وهو ضرب من الجدل الدّال على تعدّد المواقف داخل المنظومة الواحدة، واختلاف وجهات النّظر والحجج، فيعترض المزغني على كرّو في التّعلل بأنّ الفصل الأوّل من الدستور التّونسي القائل بأنّ الإسلام دين الدّولة أنّه يخلط الدّين بالتّشريع أو يخلط بين ما هو قانوني صرف وما هو عقائدي ما ورائي وذاتي، وهما مفهومان ميّز علماء الإسلام بينهما بدقّة. ثمّ إنّه لا وجود لنصّ تشريعي تونسي يدعو إلى تطبيق التّشريع الإسلامي، وكيف يكون ذلك وقد وقع القطع سواء في القانون العام أو الخاصّ مع التّشريع الإسلامي الكلاسيكي منذ عقود - ولا شيء يفسّر الاستثناء لفائدة التّشريع الإسلامي في مجال الأحوال الشخصية، بل إنّ ذلك يتناقض مع عزم المشرّع الهادف إلى إصلاح أوضاع القانون في اتجاه متجاوز للتشريع الإسلامي. ونتيجة لكلّ ذلك فإنّ ما قامت به محكمة التّعقيب من عملية «ترقيع» فيه تنكّر لما تحقّق من وحدة التّنظيم ولكفاءة التشريع التّونسي. ويصعّد الدّارس النّقاش والنّقد إلى التساؤل عن المسلم حقّا في تونس؟ فمن هو المسلم بالفعل، هل هو المسمّى بمحمّد والمولود من أبوين مسلمين؟ وما هي ديانة المولود من أمّ يهودية وأب مسلم؟ إنّ هذا مخالف لحريّة المعتقد والآراء التي

---

[1] كرّو الهادي، زواج المسلمة بغير المسلم ومصادقة الدولة التّونسية على اتفاقية نيويرك المؤرخة في 10ديسمبر 1962 ، مجلّة القضاء والتشريع السّنة 13 العدد 2 فيفري1971 ، ص11 .

يضمنها الدّستور والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمزغني يرفض نزعة التّبرير أو الإحياء والإسقاط، ويرفض محاكمة الواقع المتطوّر وقضاياه بنصّ تشريعي تقليدي عند عدم توفّر الحكم القانوني الواضح في القانون الوضعي، وهو ما لجأت إليه محكمة التّعقيب في قضيّة حورية المذكورة، فأهداف القانون التونسي تسعى صراحة إلى تسوية المرأة بالرّجل، ولا وجود لمبرّر قانوني أو مبدئي لما ذهبت إليه المحكمة من «ترقيع».

وعلى هامش المساواة بين الجنسين فإنّه أشار إلى أنّ الأولويات القانونية بعد الاستقلال والنّزوع إلى تهدئة الخواطر واجتناب المصادمة مع تقاليد متجذّرة منعت إدخال أيّ إصلاح على قانون المواريث، بل تمّ تبنّي ما ورد في القرآن من آيات أمّا في سنة 1975 فإنّه يتساءل : ألم يحن الوقت الآن لإعادة النّظر في الأحكام التّشريعية الخاصّة بالميراث، خاصّة وأنّه لم يبق شيء معمول به من أحكام التّشريع الإسلامي، وهو بهذا الموقف يؤكّد ما كان قد أثاره محمّد الشرفي قبله في مسألة المساواة في الميراث، ويكشف ناقدا، كلّ نوازع التّبرير والبحث عن مرجعيّة دينيّة لمجلّة الأحوال الشخصية عن «الانتهازية السّياسية» التي أملت على المشرّع التّونسي ولضمان قبول إصلاحاته أن ينكر القطع مع التّشريع الإسلامي، محافظة على علاقة طبيعيّة بين السّلطة العامّة والشّعب، دون الكشف عن نواياه الفعلية، ولا ينفي أن يكون التّشريع الإسلامي مصدرا من مصادر قانون الأحوال الشخصية.

ويمتدّ نقاش علاقة الأحوال الشخصية بالتّشريع الإسلامي وموقف المشرّع التّونسي من ذلك في دراسات أخرى، وبمناسبة تنقيح أحكام بعض فصول المجلّة أحيانا على ضوء تطوّر المجتمع وعدم استجابة بعض الأحكام للتّطور والتّحولات الحاصلة في الواقع، فقد أثار تنقيح قانون الحضانة سنة 1981 جدلا بين المحافظين والحداثيين داخل اللجنة المكلّفة بذلك بسبب اختلاف تكوين أعضائها[1]. إذ بدا في هذا الإصلاح

[1] قانون عدد 81 – 7 بتاريخ 18 / 2 / 1981 وقد أوعز رئيس الدّولة الحبيب بورقيبة شخصيّا بضرورة مراجعة هذا القانون لفائدة المرأة. راجع كلثوم مزيو : Féminisme et Islam dans la réforme du C.S.P. du 18/2/1981 op. cit p. 111

وجود خاصّيتين متّبعتين في القانون بتونس منذ الاستقلال في رأي كلثوم مزيو. فالمشرّع أعلن منذ البداية وعيه بالتّحوّلات في صلب الهيكل الاجتماعي وعلى هذا الأساس أصبح تطور المرأة وسيرها نحو المساواة مع الرّجل أمرا ملحوظا وقارّا ضمنته مجلّة الأحوال الشخصية وما تفرّع عنها من قوانين وقرارات. وفي إصلاح حكم الحضانة سنة 1981 فإنّ المشرّع مال إلى تمييز المرأة على حساب الرّجل عند الطّلاق، ونقّح الحضانة لمصلحتها دون أن يمنحها نفس حقوق الرّجل، وتلك هي الخاصية الثانية لسياسة التّشريع التّونسي، فهناك هاجس قارّ يقضي بتقديم القوانين والإصلاحات في إطار ديني أو أنّها مطابقة للتّشريع الإسلامي أو في ضوء قراءة جديدة للتّشريع الإسلامي. والأمر لا يخلو من نقاش، فلئن لم توجد في النّصوص القانونية عبارات صريحة مستمدّة من التّشريع الإسلامي فإنّه لا وجود بالمقابل لعبارات تؤكّد المنزع اللائكي للقوانين، فالمشرّع حين يجعل من القانون أداة للتطوّر الإجتماعي ووسيلة من وسائل النّهضة يحرص كلّ الحرص على تجنّب الاصطدام بالحساسيّة الدّينية لجانب كبير من الشعب أو تكريس القطيعة بين القانون الوضعي والتّشريع الإسلامي.

وللأمر وجه آخر طالما تعلّق بصلة المرأة بالإسلام، فالمشرّع في عمله لفائدة المرأة يمارس نوعا من الرّقابة الذاتية إذ تواجهه جملة من العوارض لا يمكنه في ظرف ما تجاوزها وهي ليست بالضرورة عوارض أملاها التّشريع الإسلامي، بل هي ممّا ينسبه الرأي العام إلى الدّين. كما أنّ الشارع لا يجازف حين يكون الطّابع الدّيني للمسألة غير ذي نقاش، فهو يتقدّم بحذر في صورة ما إذا وقع التّفكير في طرح السؤال. ولذلك فإنّ حرص الشارع على المجانسة بين الأنثوية le féminisme والدّين كثيرا ما يؤدّي به حسب الدّارسة إلى حلول فريدة سواء في نظر التّشريع الإسلامي تارة أو في ضوء الواقع الاجتماعي تارة أخرى، ويبدو هذا جليّا من جديد في إصلاح18/ 2/1981 بالنّظر إلى دور المرأة زوجا أكثر منها أمّا. ففكرة التّنقيح خلاصتها إيجاد نظام شأنه أن يمكّن الزّوجة في صورة وفاة الزّوج أو مفارقته لها بالطّلاق، من الاستمرار على مستوى العيش الذي كانت عليه قبل الطلاق، وذلك انطلاقا من تنقيحات تدخل على

أحكام الحضانة والولاية والطلاق، وقد كانت المبادرة من رئيس الدّولة شخصيّا ودعوته إلى الأخذ بفكرة الاشتراك في الأملاك بين الزّوجين[1]. ومثل هذه الفكرة لو وقع تطبيقها كانت تحدث في رأي مزيو انقلابا عميقا في الأسرة التّونسية وفي العلاقات الأبوية بين الأزواج، لذلك وقع احتساب ما من شأنه أن يحدث ردود فعل شديدة، وتجلّى ذلك في مواقف أعضاء اللجنة منذ البداية وقد أفرزت المناقشات بين أعضائها وجود ثلاثة تيارات بحسب التكوين «الفكري والعلمي والعقائدي والاجتماعي» ولخصّها الطّيب اللّومي على نحو ما يلي : 1) تيار تكوينه العلمي مركّز على الفقه الإسلامي والثقافة الدّينية ويمثّل ثلث اللجنة وموقفه «لا وجه لإدخال أيّ تنقيح على المجلّة على حالتها الراهنة لعدم وجود ما يبرّر ذلك». 2) تيار يمثّل «الثقافة العلمانية ومتشبّع بروح القانون الوضعي» وتبدو على تفكيره «الرغبة في التّجديد بقطع النّظر عن مصدر المؤسّسة التي يمكن إحداثها في القانون التّونسي وما ينجم عن ذلك من بعد بالمجلّة عن الفقه الإسلامي» وهو أحد مصادرها، وهذا الفريق يمثل نصف أعضاء اللّجنة تقريبا «ويعزّز جانبه رئيس الدّولة من كونه من الوجيه الأخذ بفكرة الاشتراك في الأملاك، لأنّه حان موعد وجودها طالما أنّ المرأة أصبحت تساهم مع زوجها في تكوين أموال الزّوجية وتنمّي مكاسب العائلة». بقيّة أعضاء اللجنة «ينظرون للواقع التّونسي المعيش وبحكم ما لهم من خبرة في ميدان القضاء خاصّة» فيرون أنّه ينبغي حصر الموضوع للنظر في البحث في طريقة التّعويض عن الضّرر من الطلاق الحاصل من الزّواج «سواء أكان نتيجة للضّرر أو كان إنشاء منه، كما أنّ موضوع الولاية يقع قصره على حدود ضيّقة جدّا على الأمّ كصورة وفاة الزّوج أو فقده للأهلية، وبالنّسبة إلى الحضانة يترك أمر البتّ فيها للحاكم».

إنّ النقاش دار على أرضية العلاقة الممكنة بين هذه الأحكام والتّشريع الإسلامي بالأساس، والحال أنّ أوضاعا جديدة في العلاقات بين الأزواج ما كانت مطروحة على التّشريع الإسلامي قديما، فلا توجد آية أو حديث كما تقول كلثوم مزيو يتعلّقان

---

[1] راجع : اللومي الطيب، الجديد في مجلّة الأحوال الشخصية، المجلة القانونية التّونسية 1983 ص 63 – 82.

بالمكاسب المالية للزّوجين، ومثل هذا الغياب لحالات بالذّات في التّشريع الإسلامي دفع المشرّع التّونسي إلى اعتماد رأي للحنفيّة في هذا السّياق، فوقعت الإشارة في الفصل 11من مجلّة الأحوال الشّخصيّة إلى إمكانية إقحام ملحوظة في عقد الزّواج تتعلّق بالأموال. وتنبري الدّارسة لنقد المحافظين المتذرّعين بالدّين لرفض أيّ تغيير في أحكام المجلّة، وتكشف أنّ تنوّع مصادر القانون التّونسي تجعل التفضيل في مستوى التّطبيق للسّلطة الأبوية وللرّجل في ذلك الظّرف الزّمني بالذّات، فليس الأمر من قبيل آحترام التّشريع الإسلامي، بل هو مجرّد احترام شكلي زاده فتور الإرادة السّياسية بعد حماسها تحسّبا لردود الفعل. وهو ما يجعلها تتخلّى عن هذا الإصلاح على صورة ما نادت به في البداية، واكتفى المشرّع بالتّعريج على النتائج المالية للطّلاق، والحال أنّ القانون التّونسي في هذا المجال عسير التّطابق مع التّشريع الإسلامي انطلاقا من طبيعة الطلاق لدى المحاكم ومساواة المرأة بالرجل في الغرامة الموظفة على المخطئ منهما أو من طالب منهما بالطلاق نزوة، فقانون 18/ 2/1981 عدّل القواعد القائمة للطلاق ودعّم انفصال القانون الوضعي عن التّشريع الإسلامي، وكان هذا القطع لمصلحة المرأة التي ظلّت عند حدود المساواة. فالمشرّع تحرّك في هذا الإصلاح القانوني بحذر لأنّه كان يواجه «ثقل الدّين والتّقاليد والنمط الأبوي المهيمن» وقد دعم اللّومي وجهة نظر كلثوم مزيو هذه في تعليقه على التّنقيح ونقد بعض سلبياته لكن من زاوية مختلفة عنها، فالتّنقيح لم يراع «قاعدة المساواة الواردة بالفصل السّادس من الدستور بما جعل المرأة في إمكانها أن تختار طريقة التّعويض عن الضّرر المادي بين الجراية والتعويض في شكل رأس مال، ولم يخوّل ذلك الحقّ للرّجل، والحال أنّ من الرّجال من يفقد بسبب الطلاق مستوى العيش الذي اعتاده قبل الطلاق».

وإذ ينقد اللومي التّنقيح بخصوص الولاية «لعدم الوضوح، فكان على المشرّع أخذ موقف صريح في هذا الخصوص، من شأنه أن يحسم الخلاف بوجه نهائي ويجعل مسؤولية الأب أو الأمّ واضحة.. » فإنّ كلثوم مزيو ترى أنّ ما أسند إلى الأمّ من ولاية موجود في التّشريع الإسلامي، وكان بإمكان المشرّع التّونسي استغلاله جيّدا ولصالح المرأة، لكن ضغط السّلطة الأبوية منعه من مجرّد اقتراح مساواة في الولاية بين الوليّين

فضلا عن كون الولاية التي تمارسها الأم عندما تصبح وليّة رسميّا، ضعيفة نسبيّا، ولذلك فإنّ الدّارسة ترى أنّ المشرّع التّونسي كان جريئا في عديد المجالات لحرصه على تطوير المجتمع والقانون واحترام التّراث في نفس الوقت فلم يتردّد في الرّجوع إلى مختلف المذاهب كلّما وجد في أحدها بذور إصلاح إيجابيّ. ومهما كان التصادم أو التّنافر بين الأنثوية والإسلام في تنقيحات هذه الأحكام، ورغم عدم جرأة المشرّع وقلّة إقدامه على مزيد استغلال التّشريع الإسلامي فإنّ نصّا ناقصا أو أعرج أو غير كافٍ أفضل بكثير من عقم الجمود.

لقد دارت أغلب دراسات الحقوقيين في علاقتها بالإسلام حول مجلّة الأحوال الشّخصية ومدى علاقة أحكامها الوضعيّة بالتّشريع الإسلامي، وقد تنوّعت زوايا النّظر كما سلف ورغم ميل عديد الدّارسين إلى التّبرير ومجاراة الإرادة السّياسية في اختياراتها فإنّ البعض كشف صراحة عن حذر المشرّع من نفي العلاقة كليّا بين القانون الوضعي والتّشريع الإسلامي، وقد بيّن تطبيق أحكام المجلّة هذا التّردد بين الاتجاهين الأمر الذي فرض جدالا قانونيا ونقاشا لمسائل فنّية كالنّسب أو التّبني إلى جانب النّفقة والحضانة[1]. وهي جميعها مسائل فرعية ناتجة عن إقرار المجلّة والعمل بأحكامها. ونظرا إلى هذا التّردّد بين التّشريعي والوضعي شهدت المجلّة تنقيحات عديدة فيما بين 1956و 1993[2].

---

[1] علي الفطناسي، إثبات النسب بالبيّنة مجلّة القضاء والتّشريع ع 9 نوفمبر 1975 ص 9 ثبوت النسب بالاقرار مجلّة القضاء والتّشريع ع 1 جانفي 1976 ص 19 ثبوت النسب بالفراش مجلة القضاء والتّشريع ع 6 جوان 1978 ص 11 محمود شمام، التّبني : مصادره، أسبابه، شروطه، أحكامه، نتائجه مجلّةالقضاء والتّشريع ع 3 مارس 1959 ص 10 محمود شمّام، وجوب نفقة الزوجة بالدّخول، مجلة الأحوال الشخصية ع 7 جويلية 1983 ص 11 الهادي المحيرصي، الحضانة، مجلة القضاء والتّشريع عدد 2 فيفري 1959 ص13 .

[2] لئن كانت سنة 1987 هي الحدّ الذي تقف عنده دراستنا، إلاّ أن تنقيحات هامّة لفصول المجلة تواصلت إلى حدود سنة 1993 راجع الرصيد القانوني لحقوق المرأة في تونس.

فمن أبرز المسائل القانونية التي طرحت إشكالا واستدعت جدلا بين دارسي القانون لازدواجيتها، مسألة الطفولة الطبيعية وما تجرّ إليه بعد ذلك من تحديد النّسب، وكيفيّة ضبطه. فمنذ سنة 1966 نبّه ساسي بن حـــليمة إلى موضوع «الطفولة الطّبيعيّة»[1] «فالابن الطبيعي أو غير الشّرعي هو الابن المولود لشخصين غير مرتبطين بعلاقة الزّوجية» ويذهب إلى تحليل ما جاء به القانون الفرنسي وبعض القوانين الأجنبيّة الأخرى مبيّنا استنادها في الغالب إلى التّشريع المسيحي الذي «لا يتأفّف من إلحاق الابن الطبيعي - الذي يعتبره التّشريع الإسلامي ابن زنا - بنسب أبيه، ولكن ذلك الإلحاق لم يكن ينجرّ عنه إلاّ حقّ في النّفقة دون أيّ حقّ في الميراث» وإذ تباينت الحلول بين القوانين الوضعية في الغرب بحسب اختلاف تأثّر أصحابها بأحد العوامل فإنّ الحلّ الذي «أتى به القانوني التّونسي» ينتمي إلى «عائلة القوانين المتأثّرة بالتّشريع الإسلامي» وفي هذه النّقطة بالذّات يوجّه الدّارس نقده إلى مجلّة الأحوال الشّخصية «فدراسة القانون التّونسي ومجلّة الأحوال الشخصية خاصّة تفيد بأنّ الابن الطّبيعي يستتر تارة فلا يظهر إلاّ في صورة الابن الشرعي ويبرز تارة فيظهر بمظهر ابن الزنا» وهذا ما يتطلّب تناول الحالتين بالتّحليل القانوني وبالنّقد، فقد خصّص المشرّع الكتاب السادس من المجلّة لما أسماه «النّسب، بل إنّ الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مفتي الدّيار التّونسية، عرّف النّسب بأنّه «علاقة البنوّة المبنيّة على زواج شرعي أي مقابل التعبير الفرنسي «Filiation légitime » ويستنتج بناء على ذلك أنّ المجلّة لم تتعرّض إلى الولد غير الشرعي أي الولد الطبيعي ولعلّه ذكر بصفة عرضية في الفصل 152 أي الفصل الأخير من الباب الثّامن من الكتاب التّاسع وعنوانه «في مسائل متعدّدة» وهو ما يدلّ على «التّسرع» في تحرير المجلّة «فكأنّ المشرّع دخل دكانا، وهو دكّان القانون فرتّب فيه كلّ بضاعة في رفّها وسوّاها ثمّ وجد بعض البضاعات صعب عليه أن يضعها في رفّ من الرفوف فصبّها جملة في كيس ووضع عليها بضاعة متنوّعة. ولكن هل أنّ النّسب هو حقّا البنوّة المرتكزة على علاقة زوجية؟». ويقلّب الدّارس حضور الابن الطبيعي بصفة غير مباشرة في مختلف

---

[1] مجلّة القضاء والتّشريع السنة 2 العدد2 ، فيفري 1966 ص7 – 13 .

فصول المجلّة، ويبرز أنّ إثبات النّسب بالإقرار أو الاستلحاق حسب الفصل 68 من المجلّة يعطي للابن غير الشرعي، شرعيّة فيتمتّع بالحقوق والواجبات والنّفقة والميراث «وإنّ هذا ليسترعي الانتباه وليدعو إلى التّعجب إذ أنّ القليل النادر من القوانين يقرّ ما يقرّه القانون التّونسي بالنّسبة إلى إقرار الأب الذي ينجرّ عنه تحوير صفة الابن غير الشرعي تماما فينقلب ابنا شرعيا ولقد اتبعت جلّ القوانين العربية للأحوال الشخصيّة هذا الحلّ».

أمّا إذا كان الابن الطبيعي في مظهر ابن الزنا، فإنّ الدّارس يدرجه ضمن موضوع اللّعان وهي صورة استثنائية في الفصل 75 من المجلّة ونصّه : «إذا نفى الزّوج حمل زوجته أو الولد اللاّزم له فلا ينتفي عنه إلاّ بحكم الحاكم وقبل في هاته الصّورة جميع وسائل الإثبات الشرعية (...) فالولد في هاته الصّورة بعد أن كان في زمرة الابناء الشرعيين، يخرجه زوج أمّه منها ويدخله في زمرة ابناء الزّنا».

ويتجاوز بن حليمة الطرح النّظري إلى التطبيق على قضيّة وقعت ومدارها «هل يمكن إلحاق نسب الولد الطبيعي بوالده، ولو أقرّ هذا الأخير، في صورة ما أن ثبت وجود علاقة خنائية بين الوالد المزعوم والأمّ»« وتناقضت مواقف المحاكم في ذلك فالمحكمة الابتدائية أجابت بالإيجاب وساندتها محكمة الاستئناف «وهو رأي لا يخلو من الشجاعة بالنّسبة للقواعد الإسلامية» لكن محكمة التّعقيب نقضت الحكم استنادا إلى الحديث النبوي «الولد للفراش وللعاهر الحجر» واعتبرت الولد ابن زنا، فإقرار الأب بأنّ الولد نتيجة علاقة خنائية لا يثبت نسبه، وانطبق عليه الفصل 152 من المجلّة ولا يعطيه حقّ الميراث إلاّ بالنّسبة إلى والدته ويعتبر الدّارس وضعيّة الابن بهذه الصّورة «تعسة يائسة» ويستغرب مدى تساهل القانون التّونسي في إدخال الأولاد الطبيعيين زمرة الابناء الشرعيين من ناحية وتشدّده مع ابناء الزّنا، إذا ما ثبت أنّهم ابناء زنا من ناحية ثانية. والفرق بين الابن الطبيعي وابن الزّنا، أنّ الأوّل نتيجة علاقة غير شرعيّة بين رجل وامرأة والثاني نتيجة علاقة غير شرعية أيضا لكن بين رجل وعاهر،

فالحديث المذكور وكذلك الفصل 439 من مجلّة الالتزامات والعقود[1] يجعلان من تتجبه العاهر ابن زنا. وهذا الموقف غير منطقي بالمرّة في رأي الدّارس «لماذا يباح تارة لولد الزّنا أن يصبح شرعيا، ولا يباح له ذلك تارة أخرى، أو ليس هناك تقارب بين الحلّين أو لا يتّجه إيجاد حلّ لذلك التّضارب؟». الحلول عديدة في رأيه ولكلّ أن يختار حلاّ مناسبا لميوله الخاصّة، أمّا الحلّ الذي يذهب إليه فهو «أن يكشف القناع عن الابن الطبيعي وأن تخصّص له أحكام خاصّة به - فيكون مثلا غير متساو مع الابن الشّرعي لافي وسائل إثبات النّسب فحسب إذ ينتفع الابن الشّرعي بقرينة قانونية قويّة وهي قرينة الفصل 71 من المجلّة بل وفي نتائج إثبات النّسب - فلا يتمتّع الابن الطّبيعي إلا بحقوق أقلّ من حقوق الابن الشرعي».

ويعود الدّارس في تعليق على حكم مدني إلى ذات الموضوع ولا يرى أنّه ينحصر في مجرّد إثبات النّسب بل الأهمّ هو إعادة النظر في أحكام النّسب بصورة تتماشى مع مصلحة الطّفل، من جهة ومع المعطيات النّفسانية والاجتماعية والقانونية الخاصّة بكلّ صورة من جهة أخرى[2] ويساهم من جهته في إرساء «نظرة جديدة لمادّة النّسب» بتقديم مقترحات عملية تخفّف من تناقض المحاكم بشأنها، فإذا ولد طفل لخطيبين قبل إبرام العقد بصورة قانونية «يبدو لنا من الأحسن تبنّي ما هو موجود في بعض القوانين الأجنبية، وهو أن يصبح الطّفل شرعيا بفضل الزّواج اللاّحق لولادته والمبرم بين والديه» ويرى أنّ هذا الحلّ يتماشى مع التّحليل القانوني لتصحيح وضعيّة الطّفل، فهو يولد غير شرعيّ ويصبح بفضل الزّواج اللاّحق شرعيا. وإذا لم يعقد زواج بعد ولادة الطّفل «فإنّنا نرى أنّه لا يمكن إلحاق الطّفل بنسب والده باعتباره ولدا من فراش، ومن الممكن طبعا اعتباره شرعيا إذا انطبقت عليه إحدى الصّورتين الأخريين

---

[1] «الفصل 439 لا يعتمد الإقرار إذا كان مآله إثبات أمر ممّا هو مخالف للقوانين أو الأخلاق» التعليق لابن حليمة.

[2] بن حليمة ساسي، تعليق على حكم مدني، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 13 العدد العاشر، ديسمبر 1971ص 17 -25.

أي الإقرار أو الشّهادة، ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك فلا مناص قانونيا من اعتباره ابنا غير شرعي».

ويبدو أنّ مسألة النّسب هذه كانت محلّ جدل قانوني في الأوساط القضائية بتونس فهي من المسائل التي أظهرت بما لا يدع مجالا للشكّ، المفارقة الواضحة بين التّشريع الإسلامي والقانون والوضعي في صلب مجلّة الأحوال الشخصية، رغم اجتهاد عديد الدّارسين في إبراز المرجعيّة الدّينية للمجلّة، وقد ذيّلت الدّراسة آنفة الذكر ملاحظة تؤكّد وجود الجدل، فقد دعت المجلّة إلى إثراء الحوار القانوني «نرجو موافاتنا بما يعنّ للسّادة والقرّاء المختصّين من ملحوظات حول هذه الدّراسة مع الشكر سلفا». لذلك ظهرت دراسات أخرى مباشرة حول ذات الموضوع تمّ فيها نقد ثغرات مجلّة الأحوال الشخصية، في مسألة الحكم في إثبات النّسب انطلاقا من مناقشة قرار تعقيبي حول إثبات النّسب[1] والطّريف أنّ الدّارس لاحظ أنّ الحكم موضوع النقاش دعم «مقرّراته بأحكام قانونية غير معهودة في مثل موضوع الحال» ويرى في ذلك «جرأة» مصدرها «حرص القضاة على عدم إهمال نسب هذا الولد مراعاة لمصالحه، الأمر الذي جعلهم يحاولون التوفيق بشيء من التعسّف بين أحكام القانون الوضعي وأحكام الفقه الإسلامي الخاصّة بالزّواج وبثبوت النّسب»، وهذا التّوفيق المفتعل أو العسير كان من أكبر المطاعن التي أثارت جدلا عند ظهور المجلّة، أخذت حدّته تخفّ نسبيّا ليعود إلى السّاحة الثقافية على إثر الاضطراب في تطبيق بعض أحكام المجلّة التّونسية وإن كانت «نزاعات النّسب المطروحة على المحاكم التّونسية قليلة... » والقرار محلّ النّقد قضى «بثبوت نسب الوليد الذي جاء نتيجة «لزواج» لم يتمّ طبقا للطريقة النّظامية، وإنّما انعقد بمجرّد التراضي الحاصل بين الطّرفين»[2] فمحكمة التّعقيب حاولت التّوفيق بين أحكام التّشريع الإسلامي والقانون التّونسي بخصوص «مسألتي الزّواج والنّسب» عندما قالت : «إنّ القانون التّونسي يعتبر انعقاد الزّواج حاصلا بتراضي الطّرفين

---

[1] كرّو الهادي، الولد للفراش مجلّة القضاء والتّشريع السنة 14 العدد1 ، جانفي 1972 ص11 .

[2] القرار التّعقيبي المدني عدد 5350 الصّادر بتاريخ 2أفريل 1968 راجع مجلّة القضاء والتّشريع عدد 1 و 2 لشهري جانفي وفيفري 1969 ص25 .

واتفاقهما عليه، ونتيجة لذلك فإنّ الاتصال الجنسي الواقع بعد الانعقاد الحاصل بدون إشهاد لا تعتبر ثمرته حاصلة من سفاح وإنّما تعتبر ناتجة عن علاقة زوجية غير صحيحة قانونا ويثبت بها نسب المولودة، وهذا المعنى يتّفق مع ما جاءت به أحكام الفقه الإسلامي التي اعتبرت الاشهاد شرط كمال في الانعقاد وأوجبته عند الدّخول سدّا لذريعة الزّنا» ويعتبر كرّو أنّ هذه المحاولة التوفيقية أوقعت «محكمة التّعقيب في خطإ لا يغتفر قانونا، لأنّه إن كانت أحكام الفقه الإسلامي بخصوص مسألتي الزّواج والنّسب مضبوطة واضحة المقاصد، فإنّ أحكام القانون الوضعي التّونسي بخصوصها في حاجة إلى الضّبط والوضوح لأنّ المشرّع أراد أن يوفّق فيها بين أحكام غربيّة وأحكام إسلامية فجاءت تشاريعه لا غربية ولا شرقية بل متناقضة، متضاربة». ويبدو الدّارس صارما في نقده عدم «التّحري في استعمال المصطلحات القانونية» في محلّها، فأصل الإشكال اصطلاحي، ناتج عن التّعريب من الفرنسية، فاعتماد لفظة «إلغاء» يستنتج منه أنّ القانون حرّر أولا بالفرنسية ثمّ عرّب «بصفة مستعجلة»، ودليله على ذلك أنّ المحرّر «استعمل في الفصل 36 من قانون الحالة المدنية نفس العبارة التي استعملت في الفصل 22 من مجلّة الأحوال الشخصية وهي Nul et de nul effet ، وقد عربت في الأوّل بالزّواج الفاسد وفي القانون الثاني بالزّواج الملغى وكان المتوقّع تدارك هذا الاضطراب عندما وقع تنقيح هذا الفصل بالمرسوم المؤرخ في 20 فيفري 1964 ولكن المسألة ازدادت تعقيدا حين «قضى المشرّع بوجوب اعتبار الزّواج الحاصل خلافا للطّريقة النّظامية باطلا، فالغموض نشأ من اعتماد كلمة باطل بدل فاسد المعتادة منه لوصف هذا الزواج، ولا يعتدّ الدّارس بحكم محكمة التعقيب التّوفيقي واجتهاده لأنّه يرى «أنّ الفقه الإسلامي لا يتّفق والقانون التّونسي بخصوص الزّواج» ذلك «أنّ التّشريع الإسلامي يفرّق بين أركان عقد الزّواج وشروطه، فالركن هو ما لا يتحقّق الزّواج إلا به : وهو الإيجاب والقبول، ويعتبر باطلا العقد الذي لم تتوفّر فيه الأركان» في حين أنّ الشرط «هو ما خرج عن حقيقة الزّواج ويتوقّف عليه وجوده، وشرط الصحّة من الشروط الشرعية التي ترتّب على العقد المنعقد آثارا شرعية ويصبح العقد فاسدا إذا فقد أحد شروط الصحّة». فالدّارس في هذا الإطار لا يتذرّع بالنزعة التّبريرية التي تبحث في الغالب عن انسجام تام بين الأصول التّشريعية لمجلّة الأحوال الشخصية

ولأحكام القانون الوضعي، بل على العكس من ذلك، نفى موضوع النّسب - ما حاولت محكمة التّعقيب إقراره انطلاقا من المجلة - وجود أيّة صلة ممكنة بين التّشريع الإسلامي والقانون الوضعي، بل اعتبر الفصل 68 من المجلّة أشدّ وضوحا ممّا مارسته «المحكمة من رياضة فكرية للتّوفيق» ذلك أنّ الفصل المذكور مستوحى فعلا من الفقه ويقضي «بثبوت النّسب بالفراش ذلك الفراش الذي يشمل حالات عديدة للزّوجية من بينها الزّوجية القائمة على العقد المنعقد برضا الطّرفين واتفاقهما على إنشاء علاقة غير خنائية بينهما، والذي لم يتمّ أمام عدلين أو أمام ضابط الحالة المدنية» ولقد اضطره نقد قرار محكمة التّعقيب إلى تخصيص قسم في تعليقه لاستعراض موضوع النّسب كما ورد في الفقه، ميّز فيه بين مواقف مختلف المذاهب وشروط ثبوته عند كلّ منها.

وضمن هذا الجدل القانوني حول موضوع النّسب وتضارب الأحكام فيه لعدم نجاحها كليا في التّوفيق بين المرجعية الدّينية وطبيعة القوانين العربية الوضعيّة، كان نقد الفصل 68 من المجلّة ليؤكّد اضطراب المحاكم التّونسية وتناقضها والسّبب عند الدّارس[1] «غموض» الفصل المذكور و«إجماله» و«نقصه» فيما أنّ وسائل إثبات النّسب الفراش أو إقرار الأب أو شهادة شاهدين فكان «ينبغي تحديد مفهوم ومحتوى تلك الشهادة كما نصّ عليها فقهاء الشريعة الإسلامية ما دام نصّ الفصل 68 قد أهمل ذلك وما دامت القاعدة العامّة تقتضي عند غموض النّصّ القانوني أو إجماله الرّجوع إلى الأساس التّشريعي الذي قامت عليه تلك النّصوص ليستنار به في استجلاء ما غمض أو توضيح أو إكمال ما أجمل» فإعادة النّظر في فصول المجلّة يؤكّد عدم اهتمامها بالطّفولة الطبيعية، وقد نبّه ساسي بن حليمة إلى ذلك آنفا، بل تمّت الإشارة إليها عرضا ضمن الفصل 75 المتعلّق بنفي النّسب[2] أو الفصل 152 في الحديث عن إرث ابن الزّنا لوالدته وقرابتها «وهذا ممّا يحمل على الاعتقاد بأنّ الشارع التّونسي قد ذهب في نفس

---

[1] الفطناسي علي : النّسب وإثباته بواسطة البيّنة، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 9 السنة 1975 ص 19 - 21 ثبوت النّسب بالإقرار، ثبوت النّسب بالفراش، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 6 السنة20 ، جوان 1978ص11 .

[2] راجع دحيدح محمد الهاشمي، نفي النّسب عن طريق تحليل الدّم، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 16 العدد 5 و 6 ماس - جوان 1974 ص9 .

الاتجاه الذي توخّته الشريعة الإسلامية، القاضي بحرمان ابن الزّنا من كلّ الحقوق التي للابن الشرعي على أساس أنّه ولد من سفاح» غير أنّ الدّارس يتجاوز الطرح القانوني النّقدي إلى ضرب من الوعظ والدّرس الأخلاقي المتشبّع بالمثل بحثا عن مجتمع فاضل، خصوصا في «ظروفنا الراهنة التي بدأ فيها الإنسان في كلّ مكان يحاول التّحلل من قيود الأخلاق المرعية، ومن القيم الإنسانية التي أقرّتها جميع الأديان السّماوية وتحت تأثير الإيديولوجيات التي أقبلت بها علينا حضارة الصّناعة الآلية في القرنين الأخيرين» لذلك فإنّ موقف المحاكم التّونسية في «اتجاه إثبات نسب ابن الزنا (...) لا يخدم مصلحة المجتمع، ولا يستجيب للقاعدة الشرعية القائلة بأنّ الشارع متشوّف إلى إثبات الأنساب، إذ نعمة النّسب لا يمكن أن تتأتّى عن طريق محرّم»، بل لو سايرنا هذا الاتجاه لشجّعنا كما يرى على «اختلاط الأنساب وفوضى الأخلاق وإشاعة الفاحشة والفسق في المجتمع» لذلك لا بدّ من ضرورة العناية بتشريع النّسب في مجلّة الأحوال الشخصية لأنّ «جل نصوصه في حاجة أكيدة للشرح والتّصويب والإكمال أيضا نظرا للإجمال والغموض والنّقض في غير باب من أبوابه» فالمسألة تتلخّص في وضوح أحكام النّسب في الشريعة الإسلامية وغموضها في مجلّة الأحوال الشخصية فضلا عن كونها لم تساير القوانين العصرية في تصنيفها لحالة الطّفل «ولم تفرد بابا خاصّا مثلما فعل المشرّع السّوري بالفصل 128 ضمن الكتاب الثالث من مجلّته أو المشرّع المغربي بالفصل 83 وما بعده من المدّونة» ولعلّ السّبب في كلّ هذا التّشويش الذي مسّ الأحكام وجعل المحاكم تتناقض في التّخريجات تعامل واضعي المجلّة مع المذاهب الفقهيّة، إذ كان سعيهم الحثيث إلى إيجاد مطابقة أو مشابهة كلّية للأحكام بما هو موجود في التّشريع الإسلامي مدخلا إلى الوقوع في التّضارب «إنّ المشرّع التّونسي لم يلتزم مذهبا فقهيّا واحدا عند سنّه لتلك الأحكام، خلافا للمشرّع المغربي الذي التزم مذهب مالك نصّا ومرجعا تماشيا مع المذهب لأهل بلدان المغرب العربي». والدّارس يعمّق الطّرح القانوني معتمدا مقارنة مجلّة الأحوال الشخصية بمدوّنة الأحوال الشخصية المغربيّة بل يذهب إلى غموض تحديد النّسب بالفراش واقتضابه في المجلّة حيث لم يكرّس «أي فصل لبيان معنى الفراش ومفهومه» لأنّه أنواع ودرجات، وله آثار شرعية غير مدقّقة، فقد كان على المشرّع التّونسي «أن يفرد لكلّ نوع من أنواع الفراش قسما

خاصًا ضمن الكتاب السّادس للنّسب ما دامت عبارة «الفراش» شاملة لكلّ تلك الأنواع شرعا أسوة بما فعل المشرّع المغربي ضمن الفصول 84 – 85 – 86 – 87 – 88 من مدونته»[1] ولذلك يتحتّم في رأيه إعادة صياغة باب ثبوت النّسب من جديد ويدرج ضمن الكتاب السادس من باب النّسب «لا الكتاب الأوّل كما هو موجود الآن بعد أن يضمن به قسما الزّواج المتّفق على فساده والمختلف فيه وما يترتّب من آثار شرعية بالنّسبة لكلّ منهما» وهو نفس رأي غيره من الدّارسين، فالدّعوة ملحّة إلى دراسة عامّة تتعلّق بأسباب الاختلاف في الرأي حول النّسب والبحث عن حلول لهذه الخلافات[2] مع الإشادة بشجاعة المشرّع التّونسي- وهي فكرة متواترة في الدّراسات الحقوقية - عند تجاوزه في مجلّة الأحوال الشخصية لعديد القواعد التّقليدية طبقا لنظام العائلة التّونسية الجديد وخضوعه للهيكلة الحديثة المطابقة للتّصورات الغربية كمنع تعدّد الزّوجات وضرورة موافقة الطرفين على الزّواج، والطّلاق عن طريق المحكمة، لكن التّجديد لم يشمل كلّ المجالات، وظلّ تقليديًا في الميراث وفي إلحاق النّسب، في حين أنّ القوانين الغربية فصلّت القول في الطّفل الطّبيعي وتبعات ذلك القانونية.

ومن الحلول المساهمة في فضّ الخلاف حول موضوع النّسب ضبط مدّة العدّة لأنّها مختلفة بين المرأة المطلّقة والأرملة إذ تحسب ثلاثة أشهر للمطلّقة وأربعة أشهر وعشرا للأرملة وهذا سبب كاف للاضطراب في المسألة، فلا بدّ من توحيد العدّة، وهذا رأي طريف في نظرنا لكنّه لم يظفر بمتابعة جدّية في سائر الدّراسات القانونية وإن كانت القوانين الوضعيّة تنطلق في الحساب من يوم الحمل حتّى وإن كان منطلقه يوم الانفصال، واعتباره أوّل يوم في الحمل وبذلك وقع تجاوز الاختلاف بين تاريخين للعدّة، ولئن كتبت هذه الدّراسة سنة 1975 فإنّها لم تضف جديدا بالنّسبة إلى ما تطرّق إليه ساسي بن حليمة منذ سنوات سابقة، إلاّ أنّها تؤكّد قيمة المشكل وامتداد النّقاش فيه

---

[1] ثبوت النّسب بالفراش، دراسة مذكورة.

[2] Ben Dhia A. et Farhat M., Les conflits de filiation en droit tunisien (à propos de civ 25 juin 1968), op. cit

مدّة من الزّمن بما يخفيه من عدم تطابق بين الحكم التّشريعي والحكم الوضعي.

وبقدر ما أثار موضوع النّسب من جدل قانوني فإنّنا نلاحظ أنّ موضوع التّبني على حساسيّته لم يحظ باهتمام كبير، وأثير مرّة سنة 1959 ثمّ أخرى سنة1979 ، ولعلّ ما التبس به من صبغة سياسيّة كان وراء ذلك، فتشريع التّبني صدر عن إرادة سياسية وبقرار قانوني يتعارض مع صريح القرآن في تحريم التّبني، والقضاء لم يتردّد في مساندة الاختيارات السّياسية وقد كان تشريع التّبني من «قوانين الدّولة التّونسية» صدر «يوم 12 شعبان 1377(4 مارس 1958) [1] وهو شامل للولاية والكفالة والتّبني، ويتعمّد شمّام استعراض موضوع التّبني والاستلحاق لإثبات النّسب مشيرا إلى قصّة زيد بن حارثة وعلاقته بالرسول متوقّفا عند الآية 5 من سورة الأحزاب «وهي الفاصلة في هذا الموضوع والنصّ التّشريعي في شأنه»، ومن مظاهر الطّرافة في هذه الدّراسة متابعة تاريخ التّبني منذ الجاهلية وتقديم كامل القانون الفرنسي في الموضوع وجانب من القانون المصري ليؤكّد أنّ الدّوافع إنسانية ذات أبعاد اجتماعية تهدف إلى رعاية الأيتام والمشرّدين، وقد «نشأت عن هذا التّفكير الإصلاحي والعمل الاجتماعي عدّة قوانين (...)وقد كانت البلاد التّونسية في فجر استقلالها واسترجاع سيادتها وتوحيد تشريعها وقضائها حريصة كلّ الحرص على الأخذ بهذه النّظم والعناية كلّ العناية بالشباب الصّاعد فسنّت القوانين في مختلف الشّعب والجهات وأنشأت قرى الأطفال واحتضنت المأوي والخيرات ثمّ راعت ما كان يتمتّع به جانب من سكّان البلاد فأحدثت هذه النّظم التي كانت تنطبق عليهم لموجب مشاريعهم الخاصّة ونظّمتها بصفة جعلتها سهلة المآخذ ميسورة التّطبيق»

فقانون التّبني جاء لينظّم عرفا سائدا عاشه المجتمع، ويسعى إلى تنظيمه بصفة قانونيّة ولعلّ ذلك من أسباب عدم التّوقف عنده كثيرا، وهو لم يثر اعتراضات بارزة في سياق الجدل حول المجلّة وأحكامها بصورة عامّة، بل إنّ حداثة عهد القانون جعلت

---

[1] صدر هذا القانوني تحت رقم 27 لسنة 1958 ونشر بالرائد الرّسمي للجمهورية التّونسية عدد 19 لعام 1958 راجع شمام محمود، التّبني : مصادره - أسبابه - شروطه - أحكامه - نتائجه. مجلّة القضاء والتّشريع مرجع مذكور.

الدّارس ينبّه إلى أنّه «لا يمكن لنا الآن ولم تمض مدّة طويلة على بروزه وإجراء العمل به أن نلقي نظرة على مآخذه والنّوافذ المفتوحة التي بقيت به والتي يمكن أن يلاحظها بالمقارنة والتّنظير لكن عسى أن تمضي مدّة كافية نتلمس فيها نتائج تطبيقه، فنعود إلى الموضوع للتّعليق والنّقد والشرح والتّوجيه» فدارس القانون يسعى إلى تبرير القانون الوضعي بالعرف والعادة مع اعترافه في نفس الإطار بموقف التّشريع الإسلامي من التّبني وهو الرّفض إلاّ أنّه يعير العرف قيمة، فعادة التّبني كانت «متعارفة في البلاد التّونسية وما زالت بعض صورها نافذة المفعول في كثير من العائلات إلى الآن وحتّى قبل صدور القانون الجديد». غير أنّ تطوّر المجتمع جعل النّقاش يتجاوز في الدّراسات القانونية إطار التّحريم والتّحليل إلى الإطار القانوني المحض ومقارنته بقوانين وضعيّة أخرى تناولت إسقاط التّبني أو إبطاله[1].

فالموضوع بحاجة إلى تعديل وتصحيح في نظر الدّارس، إذ يمكن للمشرّع التّونسي أن يضيف إلى قراره المؤرخ في 4 مارس 1958 ما يمكنه أن يفيد إمكانية إسقاط التّبني قانونيا لأسباب ذات خطورة، أو إذا ما طالب المتبنّى بذلك عند بلوغه سنّ الرشد، ومثل هذا التّدارك من شأنه القضاء على بعض الأوضاع التّصادمية التي يأباها القانون والعقل...

ولعلّ جدلية الشرعي والقانوني من خلال أحكام مجلّة الأحوال الشخصية أو مدى تعارض التّشريع الإسلامي والقانون الوضعي في هذه المجلّة ظلّت من المواضيع القارّة في دراسات الحقوقيين تتجلّى بعض جوانبها كما هو الشأن في موضوع التّبني أو تخصّص لها دراسة كاملة مركّزة على موضوع بالذّات[2] دون أن تلغي النّزعة الأخرى والأشدّ بروزا في دراسات الحقوقيين، وقد تجنّد أصحابها للدّفاع عن الجذور الفقهيّة للمجلّة ومدى انسجام أحكامها مع التّشريع الإسلامي. ولئن أقرّ الهادي كرّو وجود

[1] Ben Haj Yahia Béchir, La révolution de l'adoption en droit tunisien, R.T.D. 1979, n° 1 p. 83-104.

[2] كرّو الهادي، زواج المسلمة بغير المسلم ومصادقة الدّولة التّونسية على آتفاقية نيويرك المؤرخة في 10ديسمبر 1962 مرجع مذكور.

تناقض بين «الفقه الإسلامي» ومجلّة الأحوال الشخصية، فإنّ مسألة «زواج المسلمة بغير المسلم لا تحتاج إلى المناقشة القانونية في المجتمعات التي يطبّق فيها الفقه الإسلامي لما اتصفت به أحكامها من قطعيّة الثّبوت والدّلالة» في حين أنّ مناقشتها في تونس حتميّة منذ بدأ العمل بمجلّة الأحوال الشخصية وهو ما يدفعه إلى التّدقيق في فصول المجلّة ودراسة زواج المسلمة بغير المسلم «قبل التّوقيع على اتفاقية نيويورك» فيلاحظ سكوت المجلّة عنها عند تحديد موانع الزّواج ويفسّر السّكوت بأنّ المشرّع قصد أنّ «زواج المسلمة بغير المسلم من المسائل الاجتماعية التي لا دخل فيها للقانون، وإنّما هي موكلة للعائلة، وهي من مشمولات أنظارها لما لها من تأثير على أولادها» ويعتبره رأيا ضعيفا، لكن النّظر جيّدا في المجلّة يفرز أنّ اختلاف الدّين ليس مانعا لدى الزّوجة من موانع الزّواج وإنّما اشترطت في الزّوجين صفات عامّة «كالخلوّ من الموانع الشرعية» وخاصّة تتعلّق بالسنّ وضمنها تندرج «الشروط التي يقرّها المجتمع التّونسي ويرضاها» ومن بينها منع غير المسلم من التّزوج بالمسلمة ثمّ إنّ للمسألة وجها آخر تكشفه اللّغة المستعملة في المجلّة، ففي الفصلين الخامس والسّادس لفظان ظاهرهما واحد ويختلفان من حيث الدلالة «الفصل الخامس : يجب أن يكون كلّ من الزّوجين خلوا من الموانع الشرعية، الفصل السّادس : «زواج الرجل والمرأة اللذين لم يبلغا سنّ الرشد القانوني يتوقّف على موافقة الوليّ» ففي تفسير كرّو أنّ استعمال الشرعية فيه تنبيه إلى «وجوب اعتبار الموانع التي ضبطها الشرع الإسلامي في هذا الميدان» بينما يشير استعمال «القانوني» في الفصل الموالي إلى «التّعبير عن سنّ الرشد الذي ضبطته المجلّة» وهو عشرون سنة كاملة ويذهب الدّارس إلى أنّ تحاشي المشرّع استعمال لفظة الشرعي سببه «خشية الرجوع إلى سنّ الرّشد في الفقه الذي اختلفت المذاهب في تحديده. والملاحظ أنّه يغلب استعمال لفظ «القانون» في المجلّة للدّلالة على ما جاء بها وبالقوانين الوضعيّة الأخرى من أحكام». ويثير الدّارس مسألة سبقه إليها الدّارسون عند التّعليق على بعض الأحكام تتلخّص في السّؤال عن الحلّ عند سكوت النّصّ القانوني أو غموضه أمام مسألة قانونية مشروحة مثل زواج المسلمة بغير المسلم وهي واضحة في الفقه الإسلامي لكنّها غامضة أو مسكوت عنها في القانون الوضعي؟

فالفقهاء أجمعوا على عدم جواز تزوّج المسلمة بغير المسلم، ويؤكّد الدّارس ذلك بحجج من القرآن الممتحنة (10/60) وعمل الصّحابة والإجماع، وبعد تحليله لاتفاقية نيويورك وترتيبها بعد الأحكام الدستورية التي لها الصّدارة يلح من خلال الدستور على معنى الهويّة الإسلامية لتونس ليذهب إلى «أنّ أحكام زواج المسلمة بغير المسلم قد دلّت عليها بصفة ضمنية مبادئ احتواها - معا - الدستور والقانون العادي وقواعد القانون العمومية والنّظام العام - ولم يبق مجال لمقارنتها - من حيث الرّتبة التّشريعية إلا بالقواعد الدستورية» ولكلّ هذه الأسباب يعتبر ما جاء باتفاقية نيويورك من أحكام تتعارض وهذا المبدأ ويجعل الدّولة التّونسية غير مجبرة على احترامها «إذ أنّ المصادقة عليها فيها التزام بجعل أحكام القانون الدّاخلي ملائمة لها، وليس فيها التزام يجعل الأحكام الدستورية خاضعة لها» بل لا يتردّد في رفض هذه الاتفاقية صراحة لأنها تمسّ من «أصالة المجتمع التّونسي» فهو شعب «عريق وله قواعد ارتضاها منذ عصور خلت وألفها، وهو يشمئز للنّيل منها ويثور أحيانا لعدم احترامها» فالاتفاقية لا تتماشى «مع قانوننا الدّاخلي ونظامنا العام، وإن بدا من تقرير مداولات مجلس الأمّة أنّ المصادقة قد حصلت بناء على تفسيرات أعطيت لهم تفيد عكس ذلك، أي أنّها تتماشى والقانون الداخلي» والحال أن الاتفاقية تلزم كامل الدّول باتخاذ «التّدابير المفيدة قصد تحطيم تلك العوائد القديمة والقوانين والعادات مع التّحقيق خاصّة لحرية كاملة في اختيار القرين» وهو ما يثير تساؤل الدّارس إن كان لضابط الحالة المدنية في تونس بعد هذه الاتفاقية أن «يرفض إبرام الزّواج بين شخصين من جنس واحد» تحت شعار الحرية الكاملة!؟

وعلى تعدّد الحجج القانونية التي استند إليها الدّارس لرفض هذه الاتفاقية فإنّ حججه القانونية لم تخل من نقد، فقد تصدّى له دارس آخر عرضا[1]، في سياق جدال قانوني دالّ على تعدّد المواقف داخل المنظومة الواحدة واختلاف وجهات النّظر وإن كانت القضية هي ذاتها إذ اعترض عليه علي المزغني في التّعلل بأنّ الفصل الأوّل من الدستور التّونسي القائل بأنّ الإسلام دين الدّولة أوقعه في خلط الدّين بالتّشريع أو الخلط

---

[1] MEZGHANI Ali, Réflexions sur les relations du Code de Statut Personnel avec le droit musulman classique. op. cit. p. 111

بين ما هو قانوني صرف وما هو عقائدي ما ورائي وذاتي، وهما مفهومان ميّز علماء الإسلام بينهما بدقّة.

ومهما يكن من أمر الدّارسات القانونية فإنّ موقف أصحابها كانت متنوّعة ومختلفة تناوبت فيها الآراء من خلال موقفين بارزين : متانة العلاقة بين التّشريع الإسلامي والقانون الوضعي في مجلّة الأحوال الشخصية أو على العكس من ذلك هشاشة تلك العلاقة وتغليب ما هو وضعي لأنّ الهدف إصلاحي، وضمن الرؤية الإصلاحية كان لا بدّ من تجاوز كلّ ما هو تقليدي مكبّل، إلاّ أنّ من الدّراسات ما تمحّض لتعامل المشرّع التّونسي في المجلّة مع المذاهب وسعيه أحيانا إلى اعتماد أحدها لأنّه صادف فيه ما يريد تحقيقه، وقد يخالف جميع المذاهب في عديد المسائل لأنّها لا تستجيب لهدفه، ومن أمثلة تجاوز المذاهب الأربعة وغيرها مسألة النّفقة، فقد أرادت المجلّة «أن تجعل النّفقة للمدخول بها دون غيرها وصرحت بذلك في الفصل 38 الذي لا يقبل أيّ تأويل»[1] فنفقة غير المدخول بها «غير واجبة بنصّ قانوني وغير واجبة بنصّ الفقه المالكي إلاّ إذا توفّرت شروط لا بدّ من فحصها وتقرير توفّرها والقضاء بذلك، ثمّ القضاء بالنّفقة وهذا ما يعبّر عنه الفقهاء بقولهم : إنّ نفقة المبني بها يكون بالبناء أمّا غيرها بالقضاء» ويجادل من يعتبر عقد الزّواج عقدا مدنيا كسائر العقود الأخرى تنطبق عليه أحكام مجلّة العقود والالتزامات ومبادئها «فهو قول فيه تجاوز حقّ، فعقد الزّواج هو عقد من نوع خاصّ له أحكامه من أركان وشروط وموانع ومندوبات ومحرّمات، وهذه الأحكام مبسوطة في الفقه الإسلامي، واقتبست غالبها من مجلّة الأحوال الشخصية واستنارت بها فيما جاءت به من بنود تخصّ الزّواج وتوابعه وملحقاته».

إنّ حرص المشرّع التّونسي على الوصول إلى «نتيجة مرضية شرعا» جعله يعتمد المذاهب كلّها أحيانا في حالة واحدة، فهو مثلا اعتمد «علاقة الزوجية كأساس

---

[1] شمّام محمود، وجوب نفقة الزّوجة بالدخول مجلة القضاء والتّشريع العدد 7 السنة 25 ، جويلية 1983 ص12 .

لمبدإ الإنفاق على رأي الإمام الشافعي، لكنّه كان عليه انسجاما مع هذا الاتجاه أن لا يشترط في الفصل الموالي الدّخول كبداية لوجوب الإنفاق وأن يقرّر استحقاق الزّوجة للنّفقة بداية من التزام عقد الزّوجية سواء تمّ الدّخول أم لا، غير أنّه ما دام قد اشترط للإنفاق وجود عقد الزّواج ووقوع الدخول معا، فإنّه يكون قد عدل عن المذهب الشافعي وخيّر اتباع المذهب الحنفي، الذي يجعل سبب الانفاق عقد الزّواج الصّحيح ووجود الاحتباس أو الاستعداد له معا أي انتقال الزّوجة لمحلّ الزوجية وحبس نفسها للقيام على البيت ورعاية شؤونه أو الاستعداد لذلك» [1] فالمجلّة بها بعض الثغرات التي أظهرتها المواقف العملية وكان لا بدّ من تداركها بطريقة أو بأخرى، فالنّاظر في الفصل الرابع من المجلّة حول موضوع النّفقة «لا يجد فيه فصلا صريحا قد كرّس لمعنى النشوز أو لصوره أو لنتائجه» وقد بسطت فيه «كتب الشريعة» القول ورغم أهميّة أحكام النّشوز كما وردت في التشريع الإسلامي «بالنّسبة إلى الأسرة في تونس، فإنّ المشرّع التّونسي قد أهملها ولم يسنّ لها نصوصا صريحة ضمن مجلّة الأحوال الشخصية» والحلّ في رأي الدّارس يمكن أن يكون «اعتماد مبدإ القياس في تأويل فهم الفصل 38 من تلك المجلّة بما يتناسب والمذهبين المالكي والحنفي المعمول بهما في تونس» ذلك أنّ فقه قضاء محكمة التّعقيب التّونسية «في هذه المسألة لم يتّضح بعد ولا زال يتأرجح بين محاولة اعتماد النصّ القانوني تارة أو اعتماد القواعد العمومية للقانون تارة أخرى» ولعلّ مسألة «التأرجح» هذه أو التّردد كانت جامعا مشتركا لمختلف الدّراسات القانونية في تونس، السّاعية إلى تحديد نوعية العلاقة الممكنة بين التّشريع الإسلامي والقانون الوضعي.

فالسّياسي يدعو إلى إصلاح المجتمع ويتوسّل إلى ذلك بمختلف الوسائل القانونية دافعا المشرّع إلى التّوفيق ما استطاع بين التشريع الإسلامي ومختلف القوانين الوضعيّة، فينجح المشرّع في ذلك أحيانا باعتماد شتّى المذاهب الفقهيّة وقد لا يوفّق أحيانا أخرى فيضطرّ اضطرارا إلى تجاوزها والصّمت عنها، ومن أمثلة التّوفيق، إلى

---

[1] الفطناسي علي، نشوز الزوجة بين الشريعة والقانون، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 17 العدد 3 و 4 و5، مارس - أفريل - ماي، 1975 ص9 .

جانب ما أسلفنا نشير إلى موضوع تنظيم النّسل أو تحديده [1] فالدّارس لم يخف دعمه للسّياسة في هذا الموضوع وقد حاول التّوقف عند الجانب القانوني والتّشريعي «ففي عام 1920 هناك قوانين تحرّم منعْ الحمل وترويج وسائله» لكن نظرة التّشريع إلى المسألة دفعته إلى حشد كلّ الأحاديث التي أشارت إلى العزل من قريب أو بعيد ودعّمها بأقوال للغزالي - وقد عزلها عن سياقها - من أنّ المقاصد الشرعية للعزل «الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة إلى التّعب والكسب» كما يستشهد بالونشريسي من أنّ مشرعي الإسلام في العزل «قد أجاوزوا أيضا أن تجعل المرأة وقاية في رحمها تمنع من وصول الماء للوالدة» وبناء على هذه الحجج يستنتج أنّ ما «اتجه إليه العلماء المختصّون في هذا العصر من أنّ الوقاية تكون من جانبي الرّجل والمرأة سواء بسواء، هو ما سبق لأعلام التّشريع الإسلامي تقريره، كما تبيّن أنّ أولى التجارب التي قرّرتها جمهوريتنا التّونسية في باب الوقاية من الحمل، لا عن طريق الفم، هو ما سبق لعلماء الإسلام الافتاء بجوازه» ويتصدّى لمن يفسّر آية «وما من دابّة في الأرض إلاّ على اللّه رزقها» تفسيرا ساذجا واعتبار ظاهرها معارضا للدّعوة إلى منع الحمل أو تنظيم النّسل محتجّا بتفسير المنار ويشاطر صاحبه الرأي من أنّ الأمر يتعلّق بأنّ اللّه وفّر لكلّ نوع من الدّواب ما يناسبه من الغذاء وألهمها بالغريزة إلى طرق السّعي إليه»!

ولمزيد النّجاعة في تنظيم الأسرة والحدّ من «الإنجاب العشوائي» يتقدّم «بمقترح متواضع» يتمثّل في الدّعوة إلى «تنقيح المادّة الخامسة من مجلّة الأحوال الشخصية وذلك باعتبار أدنى السـنّ التي تسمح فيـها بالـزّواج للذّكر إنّما هي سنّ الرّشد القانوني أي كمال السّنة العشرين، وأمّا الأنثى فاعتبار السـنّ الأدنى بالنّسبة إليها إنّما هو كمال السّابعة عشرة، مع ضبط الصّور للحاكم أن يأذن فيها الزّواج دون تلك السنّ ممّا تـبدو فيه المصلحة الشّرعية الواضحة». ولا يكاد موقف دارسة أخرى

[1] المدني الهادي، الأسرة وتحديد النّسل، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 5 العدد 8 أكتوبر 1963 ص20.

يختلف عن هذا الرأي[1] فبعد تـــرديد ما ورد في القـــــرآن والسّنة من أدلّة على العناية «بتنظيم الأسرة» تهتمّ بجوانب من مجلّة الأحوال الشخصية، اعتبرتها بمثابة الأرضــــــية السّليمـــة التي آنبنت عليها السّياسة التّونسية لتنظيم النّسل. فقد قرّرت هــــذه المجلّة في طليعة أحكامها : تحديد سنّ أدنى للزّواج، ومنع تعدّد الزوجات وهما من الأركان في تنظيم النّسل». هذا إلى جانب قوانين أخرى «تتعلّق بتنظيم النّسل توضّحت بها معالم السّياسة التّونسية في هذا الميدان ومنها» قصر المنحة العائلية على أربعة أطفال وإباحة الوسائل الواقية من الحمل وتنظيم الإجهاض وإحداث الدّيوان القومي للتنظيم العائلي والسّكان؛ وتكتسب الدّراسة قيــمة وثائقية هامّة لأنّها تستعرض الفصول القـــانونية لكلّ الإجراءات المتقدّمة.

لقد اتجهت الدراسات القانونية في علاقتها بالإسلام على غزارتها وتنوّعها إلى اتجاهين عام وخاص، فالاتجاه العام تناولت دراساته تاريخ التّشريع الإسلامي أو علاقة القوانين الوضعيّة بالتّشريع الإسلامي أو مكانة التّشريع الإسلامي تحديدا من القوانين في العالم ومدى مواكبته للحظة تاريخية ما، وكيف أنّ بعض أحكامه مثل الحدود لم يعد مناسبا لتطوّر المجتمعات وما شهدته من تحوّلات. أمّا الاتجاه الخاص أي ما له علاقة وثيقة بالمجتمع التّونسي فقد استقطبته دراسات لأحكام مجلّة الأحوال الشخصية تركّزت على النّقد سواء من باب المساندة والدّعم والإلحاح على المرجعية الإسلامية لهذه الأحكام من حيث المقاصد أو من حيث اعتماد مختلف المذاهب أو حتّى أحدها رغم تفرّده بحكم من الأحكام أو من جانب تتبّع النقائص والثّغرات القانونية التي أثبتت الممارسة القضائية وواقع المجتمع خلوّ المجلّة من النّصّ المناسب لاستنباط الحكم الموافق للقضيّة المعروضة وقد وقع اللّجوء في مثل هذه الحالات إلى «التّرقيع» أو المجانسة بين التّشريعي والوضعي مجانسة غير مسبوقة وتؤكّد الحرج الذي وقع فيه المشرّع التّونسي، هذا المشرّع الذي لم يتخلّف بدوره عن مساندة كبرى الاختيارات

---

[1] المعزون حنيفة، تنظيم النّسل في الشريعة الإسلامية والقانون التّونسي، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 7، عدد خاصّ، جويلية 1975 ص68 - 65 .

السّياسية الهادفة إلى تغيير المجتمع وتحقيق التّنمية، فساند بسلطة القانون حريّة المرأة ودعم مكانتها في المجتمع وأعدّ النّصوص القانونية للتّبني وتنظيم النّسل، وكانت جميعها من أولويات السّياسة الاجتماعية في المرحلة المعنية بالدّراسة.

لقد أكدت الدّراسات القانونية ذات العلاقة بالإسلام فيما بين 1956 و 1987 بتونس أنّ حركة المجتمع وتطوّره فرضت نشأة تصوّرات قانونية جديدة ذات طابع مدني يكرّس القانون الوضعي ويقطع بوضوح مع التّشريع الإسلامي كما هو الشأن في مسألة الحدود وظلّ الحرج ماثلا في كلّ ما له علاقة بالأحوال الشخصية وهو ما يفسّر توازي تيّارين في الدّراسات القانونية أحدهما يؤكد المرجعية الدينية لأحكام المجلّة ويبرّرها نفيا للصبغة الوضعية لتلك الأحكام والثاني يعترف بلا حرج بالطّابع الوضعي لتلك الأحكام وهو ما يراه مناسبا لتسيير مجتمع مرّ بتحوّلات عميقة لا تناسبه أحكام أقرّها الفقهاء لمجتمع آخر ولبيئة أخرى مغايرة لمجتمعات العصر الحديث وظروفه. ومهما كانت جرأة بعض الدّراسات مثل تلك التي عالجت قضايا النّسب والتّبني فإنّ موضوع الميراث وإعادة النّظر في توزيع نسبه مجاراة لمبدإ المساواة بين الرّجل والمرأة في كلّ المجالات، قد وقعت ملامسته من بعيد وانعكس ظلّه على مراجعة قوانين النّفقة دون أن يحسم أمره، وقد يكون عدم استعداد المجتمع للخوض فيه وراء ذلك، خاصّة وأنّ النقاش فيه سيسلّط على ما فيه نصّ أو ما هو مقيّد بحكم صريح العبارة في القرآن﴿ **للذّكر مثل حظّ الأنثـــيين** ﴾ مع غضّ النّظر إراديا عن تغيّر منزلة المرأة في المجتمع ومكانتها في الدّورة الاقتصادية.

الفصل الثالث

الإسلام في الدّراسات الفلسفيّة

لا يكاد الباحث في نصوص الدّراسات الفلسفيّة التّونسية ذات العلاقة بالإسلام في مرحلة ما بين 1956 و 1987 يظفر بمادّة غزيرة أو بإشكاليات ذات شأن، بل يتردّد بعد النّظر في نسبة ما يتوفّر لديه، إلى الفلسفة بمعناها الدّقيق. أمّا التّأريخ للفلسفة فكان شأنا تربويّا إذ ألّف فيه جماعة من الأساتذة «مذكّرات مدرسية موضوعة وفقا لبرامج التّدريس الرّسمي لتلامذة السّنة السادسة (الباكالوريا) من التّعليم الثانوي»[1] ولم تتوفّر مؤلفات أخرى نقدية أو حتّى مدرسيّة لمعاضدة هذا التّوجه التّربوي خاصّة وأنّ «دراسة التّفكير الإسلامي» وليست الفلسفة الإسلامية كانت «تعتبر وسيلة لإطلاع التّلميذ على أهمّ مظهر من مظاهر الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها مقوّما من مقوّمات شخصيّته ومرحلة حاسمة من مراحل التّفكير الإنساني» [2]. فالهدف مزدوج، وهو نفس الهدف العام للبرامج التّربوية في تلك المرحلة» الشّخصية أو الهويّة والبعد الإنساني في ذات الوقت[3]. ويتأكّد هذا بالنّظر في محتوى الكتاب المدرسي، فضمن المدخل إلى التّفكير الإسلامي وهو الباب الأوّل حدّدت فصول لدراسة مشاكل التّفسير والتّأويل : التّفسير بالمنقول والتّفسير بالرأي والتأويل، فالمذاهب الفقهيّة فيما بين العقل والنّقل وحريّة الرأي وتأثيرها في التّشريع الإسلامي والخلاف بين المذاهب السّنية (أهل الرأي وأهل الحديث) وتعليل الخلاف بين المذاهب ثمّ الفلسفة اليونانية من حيث

---

[1] التّفكير الإسلامي،(في سفرين) تونس1967 .

[2] ن م ص.5.

[3] راجع، تدريس العربية وتطوّره في السّنة النهائية من التعلم الثانوي (1959–1984)، تأليف جماعي.

تأثيرها في التّفكير الإسلامي وأخيرا أسس الفلسفة الأفلاطونية : نظرية المعرفة فأسس الأرسطية ومنطق أرسطو والأخلاق والسّياسة عنده وبعد ذلك أفلوطين والنّزعة الإشراقية المؤدّية إلي نظرية الانبثاق.

أمّا الباب الثاني فخصّص للحركات الفكرية الإسلامية مع التّركيز على علم الكلام عند المعتزلة والأشعرية وإبراز الاختلافات بين الاتجاهين ومحاولة الأشعرية التّوفيق بين العقل والنّقل، كما تمّت دراسة الإسماعيلية والقرامطة ثمّ إخوان الصّفا وتأثّرهم بالفكر اليوناني وكانت مادّة التّفكير الإسلامي تابعة للفلسفة ويختبر التّلاميذ فيها ضمن المواد الشفوية للباكالوريا، ثمّ ألحقت بعض محاورها بمادّة التّربية الدينية أو التّفكير الإسلامي مثل التّفسير والتّأويل أو العقل والنّقل وقد تواتر مصطلحا التّربية الدينية تارة والتّفكير الإسلامي تارة أخرى في تاريخ تدريس الفلسفة بتونس وكان الانتقال بالتّدرج من دائرة الفلسفة إلى دائرة الدّين وتاريخ الفكر الاسلامي.

وخلافا لهذا التّوجه المدرسي الوحيد وله غايات تربوية على صلة بالأهداف التربوية العامة المسطّرة وفقا لتخطيط يرتكز على فلسفة سياسية ما، تبدو محاولة محجوب بن ميلاد(1916–2000) في السّعي إلى تأريخ الفكر الإسلامي فريدة في المرحلة المدروسة انطلاقا من دعوة تحديثية ترفع مفاهيم «البعث» و»الانقلاب» و«الجهاد» و«العقل» مواكبة للخطّ السياسي السّائد في تونس آنذاك [1]. وهو ما يبرّر إهداءه الكتاب إلى «الأجيال الصّاعدة» وتأكيده أنّ اللحظة التّاريخية موسومة «بأزمة معنوية» موروثة عن «غزو الآلة» للإنسان ممّا يهدّد «أزكى المعاني الخلقية وأسس القيم الروحية» وبما أنّ العالم يمرّ بفترة تحوّل فإنّ «الأمم الحية» مدعوّة إلى تحسّس المصير ومنها «الأقطار الإسلامية» فهي في أشدّ الحاجة إلى أن تتحسّس «جوانبها» (كذا) كي يمكن لها أن تعرف أين توجد «شؤونها الجوهرية وأين توجد مجاري «بحثها» فتحتلّ المكانة الخاصة بها في نطاق الإخلاص لإنسانيتها الطّريفة في

[1] بن ميلاد محجوب، الفكر الاسلامي بين الأمس واليوم أو شؤون دارنا العقلية، وهو نفس تحريك السّواكن ط 1956 أعاد طبعه بعنوان جديد منقّح وفيه مقدّمة.

«الوجود الجديد» ولن يكون ذلك إلاّ «إذا نفضت الأقطار الشرقية ما تراكم من الغبار على «هيكلها الروحي» طيلة قرون انحطاطها، وعمدت في جرأة إلى مراجعة تراثها المعنوي مراجعة الشمول والقسوة والبصيرة».

والظّاهر أنّ هذا التّوجه عرفته تونس مثل سائر الأقطار العربية في مطلع الخمسينات وأقترن بدعاوى التّحرر وتحقيق الاستقلال في المجال السّياسي، ففي مجال الأدب لمسنا نفس النّزعة عند محمود المسعدي وقبله بقليل عند أبي القاسم الشابي، وفي مجال الفكر الاجتماعي مثّل الطّاهر الحدّاد هذا الاتجاه، ولذلك فإنّ محجوب بن ميلاد يعرض مشروعا فكريا أساسه «تصفية حسابنا العقلي مع الموروث «وخاصّة عن عصور الانحطاط»، والهدف من هذه المحاسبة أو المراجعة ربط الماضي بالحاضر من أجل تحقيق النّهضة ولذلك تراه يدين «تحجّر العقول» وتعطّل «وظيفة الاجتهاد» داعيا إلى بناء «العقول الاسلامية» على ضوء «الهندسة العقلية» وهو لا يعرّفها، لكن يعتبر أنّ أصولها الجوهرية هي ضرورة الوصل بين الماضي والحاضر ممّا يدفع إلى تحسّس جميع «الأجواء العقلية الإسلامية الموروثة» وفق منهج ينبذ كلّ تعصّب لشقّ على آخر، ويقوم على تفتّح «القلوب والعقول والهمم لكلّ ما فيه الحقّ».

إنّ اللحظة التّاريخية تتطلّب التّعجيل لتوفير «أسباب البعث، كلّ أسباب البعث» ولا تكاد بعض المصطلحات في نصّ بن ميلاد تختلف عمّا سيظهر مجدّدا في تونس سنة 1987 فمنذ سنة 1957 كان الحديث عن «المغرب العربي الكبير» وعن «العهد الجديد»، ولعلّ مبرّر هذا، آشتراك التّاريخين في أنّهما بداية إصلاح وتجديد وبناء وتأسيس لمرحلة جديدة...

والنّاظر بدقّة في جوهر ما آنشغل به محجوب بن ميلاد من قضايا فكريّة يدرك آشتراكه مع نخبة الإصلاح منذ القرن التّاسع عشر في بعض الهموم كالدّعوة مثلا إلى إعادة الاعتبار للعقل والاجتهاد، والأمل قائم طالما أنّ «الفوضى الفكرية ليست جديدة في التّفكير الإسلامي» لكنّها «خرجت منها في كلّ مرّة مظفّرة بفضل ما أظهره المفكّرون الإسلاميون من دلائل الحيويّة العقلية وأمارات النّشاط الفكري» وآعتبار الفوضى الفكرية علامة قارّة في التّفكير الإسلامي لا يرافقه توضيح أو تحليل فلا ندرك

قصده من ذلك إذ لكلّ فكر جدل واختلافات طبيعيّة قد لا يجوز نعتها بالفوضى؛ ولئن أجمع أغلب الدّارسين على أنّ الغزالي من أبرز الجامعين لمختلف المعارف الاسلامية فإنّ بن ميلاد يعتبره «آخر الأيمة المجتهدين، وكان آخر حلقة من حلقات سلسلة ذهبية هي شرف الفكر الإسلامي في جولاته وسبحاته»

ولعلّه لا يجانب الصّواب حين يحدّد وظيفة المفكّر الإسلامي الجوهرية في «الاجتهاد والسّهر على جذوة المبادئ والقيم الإسلامية حتّى تبقى دائما متّقدة في قرارات النّفوس فالمجتهدون الفاتحون آمنوا بأنّ الدّين صالح لكلّ زمان ومكان ولن يكون ذلك »إلاّ بفضل تفاعل متّصل بين تعاليمه ومبادئه وقيمه وشؤون الواقع الإنساني المتجدّد مع الدّهور والإشارة هنا واضحة إلى جدلية النصّ والتّاريخ، وما إلحاحه على ضرورة الاجتهاد إلاّ لأنّ أزمة الأمّة الإسلامية وتخلّفها ناتجان عن غياب الاجتهاد، بل إنّ «مصائب الأقطار الإسلامية كلّها ناشئة عن كونها في عصر من عصورها خشيت صولة الفكر وجرأة الفكر فقيّدت الفكر (...)ولا تفكّ قيود الأسر سوى الفلسفة والنّظر الحرّ» ومن هنا يقترح مشروعا لتدراك هذا الوضع، يقوم على قراءة التّراث الفلسفي القديم في محاولة لتاريخ الفلسفة الإسلامية بعيدا عن التّعصب والنّظر إليها من «الدّاخل» لا من «الخارج» بصفتها مجموعة متنافرة، وإنّما ينظر إليها في سرّ تطوّرها ونموّها، «كاعتدال عضويّ» لقوى انسجمت مع بعضها بعضا شيئا فشيئا وكانت محرّكاتها الخفيّة. ومثل هذه الدّعوة إلى القراءة التّأليفية لم يقترحها غيره من الدّارسين في تونس في ذلك التّاريخ، وهو ذاته لم يطبّقها في ما لحق له من كتابات رغم جدواها، بل آكتفى بالتّنويه بجهد المستشرقين من النصف الأوّل من القرن العشرين لما اكتشفوه من أسرار الفلسفة الإسلامية وآثارها معتبرا أنّ «تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يكتب بعد (...)ولا يمكن أن يكتب تاريخ الفلسفة إلاّ إذا تعدّدت الدّراسات حول التّيارات الفكرية على اختلافها ممّا كان له أصداء في نفوس المسلمين»

وفي محاولة منه مبسّطة لتحديد تاريخ الفلسفة الإسلامية، ينفي وجود فلسفة في الجاهلية بالمفهوم الإصطلاحي عدا بعض الحكم، أمّا الإسلام فقد مثّل في نظره تفاعلا عاطفيا وجدانيا مع النّص، رافقه إيمان قويّ وخشوع، لكن احتكاك المسلمين بالفرس

والرّوم فتح لهم آفاقا جديدة فاطلعوا على منطق يونان وفلسفة يونان، فأعادوا النّظر إلى القرآن ووجدوا به غير ما كانوا يجدون، وهكذا نشأت النّظرة الجديدة التي تلتحم فيها الأرض مع السّماء، وتمّ الانتباه إلى «أنّ القرآن شمل معظم المشاكل التي يتعرّض لها الفلاسفة عادة» وقد وجد فيه المسلمون «نظرة كونية شاملة» ودعوة ملحّة كي ينظر المؤمن إلى الكون ونظامه. لكن عند التّمييز بين «البيّنات» و«المتشابهات» يذهب بن ميلاد- وله كلف خاصّ بهذه المسألة - إلى أنّها «لولا التّقديس لقلنا إنّها متدافعة، متضاربة. منها ما يدلّ على تنزيهه تعالى كقوله «ليس كمثله شيء» ومنها «ما يدلّ على التّجسيم» ويبدي رضاه عن موقف المعتزلة الذين اكتفوا من الآيات الدّالة على التّنزيه بمدلول لفظها واجتهدوا في تأويل الأخرى بما يتّفق والتّنزيه، ليتطرّق إلى تاريخ علم الكلام «وهو أوّل مظهر تطالعنا به الفلسفة الإسلامية» ليتبسّط في الأسباب الدّاخلية لانبعاثه، وهي كما نعلم سياسيّة، بدأت من الانقسام بشأن الخلافة «أو كما يقول محمّد عابد الجابري «من يحكم؟» وهكذا التبست كلّ أنماط التّأليف بهذه المسألة وتعدّدت المذاهب والاتجاهات، ومن هذه الزاوية التبس الدّين بالسّياسة. وقد خصّ المعتزلة بالتّنويه لنزعتهم العقليّة وقوّة انتشارهم، بل دافع عنهم ضدّ تهم أهل السّنة المتأخّرين «أهل السّنة في عصر الانحطاط» معتمدا في ذلك في أحمد أمين بدرجة أولى، ناقلا عنه شواهد مطوّلة، إلاّ أنّه ينقده في عدم نظره إلى المعتزلة من الزّاوية الفلسفية. وقد فتح عليه حماسه للمعتزلة وتصدّيهم للعوام بواسطة العقل حرب جبهة علماء تونس الذين «قصدوا دار المقيم العام الفرنسي بتونس والتمسوا منه أن يمنع إذاعة الأحاديث بالمذياع[1]...» أي الحديث المتعلّق بالمعتزلة وقضيّة خلق القرآن وما أحدثه من جدل وبلبلة، فممّا ورد في الحديث حول عقلية الجمود المناوئة للعقل «إنّ هذه العقليّة لتتحمّل مسؤولية خطيرة في وجه التّاريخ إذ هي تعدّ من بين العناصر الهامّة التّي يعزى إليها أنتصار المحدثين المعتزلة، فحلّ التّقليد محلّ الاجتهاد، وحلّ الجمود محلّ اليقظة العقلية لذلك يمكن لنا اليوم أن نعتبر أنّ أهمّ الأخطار التي تهدّد يقظة العقلية التّونسية

---

[1] الدراسة في الأصل حديث إذاعي بثّ منذ 1949 ونشر فصلا في كتاب الاسلام بين الأمس واليوم حوالي سنة.1961

والنّهضة التّونسية الحاضرة هذه «القلعة من الأوهام» التي يجب على الهمم الصّادقة المستنيرة نسفها» وكأنّه يشير بهذا إلى المؤسّسة الزّيتونية، والعلماء المتزمّتين بصورة عامة وله منهم موقف نقدي صارم، وقد تتأكّد إشارته بما ورد في بقيّة كلامه وتحميله المسؤولية على عاتق إدارة العلوم والمعارف «ولذلك أيضا تتحمّل إدارة علومنا ومعارفنا مسؤولية خطيرة أمام التّاريخ وأمام الإنسانية. فهل هي مضطلعة بأعباء مسؤوليتها في هذه البلاد لصالح ثقافة البلاد؟ وهل هي لا تدخّر وسعا كي تحلّ المعرفة مكان الجهل؟ والنّور مكان الظّلمة والرّشد العقلي مكان السّفه العقلي؟»

والخلاصة إنّه متشبّث بالعقل ومبادئه عند المعتزلة متوخّيا في الدفاع عنه «لهجة الصّدق والإخلاص للحقّ وذويه» غير عابئ «بضجّة بعض الأقوام» ويكون بهذا الموقف طرفا في الجدل المستمرّ في تونس بين المحافظين والحداثيين وإن تعدّدت مجالاته، فمن المعارك الأدبية زمن الشابي إلى المعارك الفكرية مع الحدّاد، وظهور مجلّات كالمباحث ثمّ النّدوة والفكر عبّرت عن وجهات نظر ثقافية مختلفة تتعارض بحكم نوعية تعليم أصحابها وثقافتهم مع النّزعة التّقليدية الأصولية التي مثّلتها على سبيل الذّكر المجلّة الزّيتونية.

إنّ محجوب بن ميلاد كان يعاضد كلّ توجّه إلى تطهير نفوس المسلمين وعقولهم من التّسليم ببقايا «عصور الانحطاط وليست من الدّين في شيء» مثل الاستسلام «للقضاء والقدر، ففي ذلك خضوع «للنّظام» وسبب من أسباب «آنحطاط الأقطار الاسلامية» بل إنّ من أوكد طرق فحص التّراث آعتماد النّزعة العقلية وآجتناب التّقديس، وفي هذا السّياق يدين جلال الدّين السيوطي «فالسيوطي أبعد الناس عن الاجتهاد» ويعلن أنّه هو من أنصار الفكر والاجتهاد وضدّ «هواة السّلامة العاجزة وعشّاق الراحة العقيم... » ويخوض معركة صريحة مع المؤسسة الدينية ورموزها لأنّهم في نظره «ليسوا أكفاء، ليست لهم الثقافة التي يجب أن تكون لهم ليخدموا الشريعة الخدمة البصيرة لا خدمة العصبيّة والعمى» بل هم ممّن «يتطاولون على المشاكل الفلسفية دون أن تتوفّر فيهم شروط التّفكير الفلسفي ومقتضياته».

إنّه ينقد الفقهاء معرفيا ومنهجيّا، بل إنّ وظيفتهم لا تتعدّى طمس العقول وحشوها بالكلام الفارغ المبلبل، وهذا سبب كاف في نظره «لنفور الشبان من الدّين وعويص مشاكله، وهذا هو الشرّ بالنّسبة لمصير القيم الإسلامية بهذه البلاد». وهو يضع الزّيتونة والأزهر معا في قفص الاتّهام «فمحال أن تقوم للدّراسات الفقهيّة قائمة في جامع الزّيتونة أو في الأزهر أو في أيّ معهد من معاهدنا الدّينيّة إذا لم يقع القيام بهذا العمل الخطير... «ويعني إعادة النّظر في أقوال الفقهاء وتبويبها على نمط يرضي الفكر والفلسفة، مع دعوة الفقهاء المعاصرين إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه والتفكير في «تحديد أصول الفقه والابتكار في ميدان أصول الفقه» وتشييد «أصول الفقه على نظرية فلسفية عصرية ترضي الفكر العصري والروح العصري» ولذلك يستغرب تدريس كتاب أصول الفقه لمحمّد الخضري بالزّيتونة وبالأزهر «بدعوى أنّه كتاب عصري وليس هو بالعصري» فالدّارس يدعو إلى قراءة نقدية للتّراث الفلسفي ثمّ إعادة النــظر في الرّصيد الفقهي وقراءته قراءة عصرية، فتكون القراءة شمولية لكلّ ما أنتجه الفكر العربي الإسلامي دون تعصّب أو تقديس، لتقريب هذا الرّصيد من الناشئة «إنّ الشباب الإسلامي مكّن من غذاء الفلسفة الغربية. ألا يجدر بنا أن ننظر ما بين هذه الفلسفة وما ترك لنا الأجداد من تراث». لكنّه لا يتمالك نفسه فيسقط في ما كان قد نهى عنه من تعصّب وتشنّج إذ تحتدّ به العاطفة ليتجاوز أسلوب النّقد الرّصين إلى الحماس المفرط فيه،. فيصبح خصما مباشرا لفقهاء الزّيتونة يسائلهم «أين أعمالكم؟ أهي المطالبة بزيادة الأجور؟ أم هي تحريركم وثائق التّكفير والرّمي بالزّندقة والإلحاد؟ (...)فما فعلتم بكنز ثقافتنا العربية الإسلامية وأنتم عليها مؤتمنون؟»، بل يتهجّم على الأزهر ففي تعرّضه للمفكّر الهندي حسن الأعظمي المتخرّج من الأزهر يقول «ولكنّه أزهري لا كالأزهريين» وعربيّته «نظيفة : تفكّر وتحلّل وتدقّق وتخلص في تحليلها وفي تدقيقها للفكر في بحثه وغوصه واستنتاجه وكشفه حتّى إنّك لا تصدّق إنّه أزهري ؟».

إنّ محاور تفكير محجوب بن ميلاد لا تبرح «رفع التّحجّر» و«إطلاق الفكر من أسره» لبلوغ حياة حقيقيّة فيها العزّة والكرامة والإنسانية بعيدا عن كلّ تحجّر عقلي، فتونس والأقطار الإسلامية عموما تمرّ بمنعرج من منعرجات تاريخها، وهي في حاجة

أكيدة «وحيويّة إلى أن تكون ناشئتها ناشئة عصريّة لها الاقتدار على مجابهة مشاكلها في نطاق الإخلاص المحيي لذاتها التّاريخية، وفي نطاق الإخلاص الحيّ لمقتضيات هذا الزمن الهصور الذي هو زمنها «!إنّه على وعي بالتّحولات التي عرفتها المجتمعات الإسلامية وما طرأ عليها من مشاكل جديدة تفرض تجديد وسائل العلاج والمراهنة على كلّ ما هو عصري، دون التّنكر للجذور أو «للذّات التّاريخية» التى هي أيضا بحاجة إلى إعادة نظر وقراءة جديدة، ولن يتحقّق ذلك إلاّ بإلغاء دور الوساطة الذي يلعبه العلماء والتعامل مع مصادر التّفكير الإسلامي» أو ينابيعه مباشرة ومن دون وساطة، «فالوساطة لها دائما ما لها من الاقتدار على التّحوير والتّفسير والتّشويه والقلب»

ويظلّ محجوب بن ميلاد محافظا على امتداد السنين على جملة من الثوابت في تعامله مع المسألة الدّينية فإذا هو سنة 1984 يدعو مجدّدا إلى «تصفية حسابنا العقلي مع تراثنا الثقافي والرّوحي» [1] فذاك الشرط الأساسي «لانبعاث الضمير الإسلامي نابضا بأنباض الحياة السّالمة» في عصر جديد يصل الماضي بالحاضر، والمسؤولية في عمليّة البعث و»تجدّد العهود الفاتحة» يقوم بها المفكّر لذلك ينقد بعض مؤلفات محمد إقبال وزكي نجيب محمود وحسن صعب فهذه الكتب جميعا (...) تدلّ على أنّ تجديد الفكر الدّيني في الإسلام هو المهمّة التي لا بدّ من اقتحامها. واقتحامها ليس يمكن أن ينتهي إلى نتائج جدّية تعتمد إلاّ إذا كان يحدوه «تحقيق شامل» نزيه يتعقّب تلك التّيارات الفكرية التي اشتمل عليها التّراث الفكري والرّوحي الإسلامي من خلال آثار المفكّرين العظام الذين اضطلعوا بتحرير أنظارها ومذاهبها»(ص .124) وقد أخذت منه مهمّة «التّحقيق الشامل» كما يروي مدّة ربع قرن، ونظنّها مدّة على طولها غير كافية لأنّ «التّحقيق الشامل» الذي يصفه يحتاج إلى جهد مجموعة لا فرد، ولكنّه توصّل بعد جهد إلى «نتيجة مرّة» وهي أنّ المعتزلة والشيعة وأهل السّنة «إنّما يفصل بينها أمر الأسس الثلاثة التي يعتمدونها في تأويل الآيات المتشابهات» وبعد عنايته مدّة عشر سنوات

---

[1] بن ميلاد محجوب، واقع الإسلام وتحديات العصر ضمن أعمال ندوة واقع المسلمين وتحدّيات العصر تونس1984 ، ص117-128

توصّل إلى محاولة عرض نظريّة خلاصتها أنّ «جهاز المثاني السّبع يلعب في نطاق النّظرة القرآنية للوجود - وظائف فنّية دقيقة ناهيك أنّه يمكنك من : 1- تسطير دستور المنزلة الإنسانية في الكون (...) 2- تفصيل التّوحيد الإسلامي (...) 3- تسطير بنود للتّربية حتى تمكّن الأفراد من توحيد قواهم الباطنة (...) 4- تسطير دستور للنّظر الفلسفي (...) 5- تسطير دستور العمل.

لكن الغريب أنّ نتائج دراسته هذه قد ضمّنها كتابا حدّد عنوانه وعدد صفحاته ولم ينشر الكتاب إلى حدود وفاته سنة2000 ، [1] ولعلّ الأمر عنده لا يتجاوز تغيير مادّة الألفاظ وإقحام بعض المصطلحات الفلسفية مثل : الوجود والقوى الباطنة فحتّى تبريره لعنوان الكتاب يدعو إلى الاستفهام فسيرة محمّد جسّمت في رأيه شروط العمل «بمقتضياتها النّارية» فكان بها «الأسوة الحسنة» بالإضافة للمؤمنين كافة» (ص127).

إنّ موضوع الآيات المتشابهات يستبدّ بمحجوب بن ميلاد[2] ولا يقلّ قيمة عن كلفه بمسألة المثاني﴿ **ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم** ﴾ (الحجر،87/15) فالمثاني تشكّل عنده «جهازا» فنّيا دقيقا، متماسك الأجزاء «ويشير بأحرف نور إلى المقاصد القصوى التي يرمي إليها التّنزيل هدى ورحمة» بل يعتبره أساسيا للتفكير الإسلامي «ولست أغالي في شيء إذا ما قلت إنّ عدم انتباه المفكّرين الإسلاميين لحقيقة «جهاز المثاني السّبع» كان «المصيبة العظمى» بالإضافة إلى التفكير الإسلامي برمّته». ومهما كانت قيمة الفكرة التي طرحها فإنّها محاولة اجتهادية آمن بها ودافع عنها باستمرار «ويقيني الذي لا يزلزل هو أنّ بعث الضّمير الإسلامي المنشود لا ينفتح أمامه شارع كل «خلق وجديد» حسب التّعبير القرآني إلاّ على ضوء المقتضيات النّارية التي هي مقتضيات المثاني السّبع، فهي التي تضمن وحدها - أن ينصهر على أساس الحقّ - ما سمّيته «الضّمائر المدرّعة» التي لا تأخذها في اللّه لومة لائم».

---

[1] محمّد في أجواء المثاني ما بين 700 و 800 ص على حدّ قوله.

[2] واقع المسلمين وتحديات العصر ، مرجع مذكور

إنّ المشروع الذي رام بن ميلاد تحقيقه في بداية عهد الاستقلال يتلخّص في «بناء المسلم الجديد» أو بناء العقل الإسلامي الجديد» فتونس في «عهد جديد» هو «عهد تونس الجديدة» ومن أبرز خصائصه «الثورة على التّقليد» في جميع الميادين ولعلّ أولاها «الميدان التّربوي» لأنّ التّربية هي وسيلة «البعث». ولتحقيق هذا المشروع لا بدّ من مرحلة أولى تقع فيها «تصفية الحساب العقلي الإسلامي» فالصّورة التي يرصدها عن تونس قاتمة نسبيّا «فالتخلّف العقلي كميّ لا كيفيّ و»العبقرية العقلية» التي تسيّر شؤون البلاد «على نمط قد لا تجد له نظيرا حتّى بأرقى الأمم، و»نهضة تونس» شاملة لأنّ المعركة على كلّ الجبهات : السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتّربوية والعقلية «أو المذهبية» تتّصل حلقاتها في نطاق موازاة رائعة» وجميعها تجري «في انسجام المبادئ والأصول» خلافا لسائر الدّول العربيّة فنهضتها في رأيه ودون «تهجّم أو افتخار غير متكافئة العناصر، ويفسّر نجاح تونس بتوفيق «الدّماغ» المسيّر وبالبعد عن «الخوف أو عن الضّغط أو عن الدّيماغوجيا أو عن العصبيّة والهوى...» ويحذّر من«جند القوى الظلامية وخطرها على النّهضة» ونفس المصطلح سيظهر على السّاحة الثقافية التّونسية في ثمانينات القرن العشرين وسينعت به اتباع الاتجاه الإسلامي، في حين يصف به بن ميلاد كلّ أنماط القوى التّقليديّة المحافظة المناوئة للمشروع الحداثي الذي تبنّته دولة الاستقلال وهو لا يخفي آلتزامه بالمشروع السّياسي ومراهنته على «عبقريّة بورقيبة» لأنّها تمثّل «أروع المظاهر للعبقرية العقلية» كلّ هذا يسوقه في إطار البحث عن أسباب «الأزمة التي تشكوها القيم الإسلامية في هذا العصر» بل «القيم الثقافية بهذه البلاد» ولا يتردّد في إبداء موقف يصدم به كلّ معاصريه وخلاصته «إنّ غيرتنا على الحياة أشدّ من غيرتنا على الإسلام والقيم الإسلامية» ولعلّه لا يخرج في الحقيقة عن المبدإ الإسلامي القائل بأنّ حفظ النّفس سبب لحفظ الدّين، ولذلك تجده يشيد بموقف علماء باكستان لسعيهم إلى إحداث «تنغيم» بين الحساسيّة الإسلامية الجديدة الحاضرة «والمبادئ الإسلامية الخالدة ومقتضيات العصر الذي هو عصرنا». لكنّه يحمل حملة شديدة على بعض فقهاء مصروسوريا بسبب مواقفهم الجامدة «ولا يغترّ بفقهائنا السنّيين المعاصرين فهم أبعد النّاس

عن السّنة، وإن كانت السّنة لا تتجمّل بهم»، والحال أنّ «مسؤولية الدّين ومسؤولية «الفكر» هما من «أعظم وأثقل» و«أشرف» المسؤوليات في «اليوم الحاضر». وفي هذا السّياق وعلى ضوء هذا الطّرح ندرك كيف أنّه اقتحم النّقاش في «قضيّة التّرخيص في الإفطار أيّام رمضان لضرورة المعركة الاقتصادية».

فعرض موقف بورقيبة من المسألة ونقد موقفي عبد العزيز جعيط مفتي الديار التونسية ومحمّد الطّاهر ابن عاشور عميد كلية الزّيتونة واعتبرهما غير واضحين، ممّا اضطرّ بورقيبة إلى الرجوع إلى الموضوع شارحا في ثلاث مناسبات؛ لكن محجوب بن ميلاد يتجاوز موقف المثقّف المحايد ليصبح طرفا سياسيا في الجدل «إنّ تونس الجديدة لن تدع أحدا - مهما يكن - يثير فتنة تكون «فتنة رمضان» ويفسّر تناقض المواقف أو الجدل القائم بين تيّاري المحافظة من ناحية والحداثة من ناحية ثانية بوجود «عقليتين أو «ثنائية العقلية» التي قد تكون «أعظم عقبة تعترضنا في طريق الاستقلال».

إلاّ أنّ الغريب هو تجريده موضوع «التّرخيص في الإفطار» من كلّ بعد دينيّ فهي في رأيه «ليست قضيّة دينيّة» وضرورة «المعركة الاقتصادية وضرورة إعادة بناء العقول والهمم» هي التي حتّمت ذلك خاصّة وأنّ رئيس الجمهورية والمفتي متفقان «على أنّ الصّيام ركن من أركان الإسلام والفرق بينهما في إمكانية اعتبار المعركة الاقتصادية رخصة من الرّخص» لكنّه لم يتساءل إلى أيّ حدّ يجوز تسليط الرّخصة على ركن من الأركان الأساسيّة للإسلام؟ بل يكتفي بملاحظة وجود فرق بين «عقليتين لكلتيهما موازينها في الحكم والقياس» ولا يتورّع عن إدانة «عقلية الأمس» فبعد الاعتراف للمفتي بجميله عندما كان تلميذا له ومع إجلاله لشخصه آعتبر أنّ فتواه «كانت نابعة من عقليّة الأمس في جمودها على النصّ» وتصرّفه في النصّ «مقطوع تماما عن الواقع وعن شؤون الواقع» فقد حدس بن ميلاد إشكالية التّناقض بين النصّ في ثباته والواقع في حركته إلاّ أنّه وضعها في غير موضعها في ما نرى، لأنّ الأمر لا يتعلّق بفرع أو بمسألة ثانوية على علاقة بلحظتها التّاريخية الزّائلة، فالمسألة تتعلّق بأحد

الأركان؛ ولئن سلّم في بداية الدّراسة بأنّ موضوع الرّخصة في الإفطار «ليس مسألة دينية» فإنّه يقرّر بعد ذلك أنّ موقف بورقيبة من القضيّة «هو النّظرة السّنية الإسلامية في إعجاز اقتدارها على اقتناص الحقّ، والإخلاص للحقّ في نطاق الإخلاص للواقع» ويضيف في شكل قولة ينقلها عن بورقيبة «إنّ دينا يحطّم قواي لا أقبله».

ويعلّق بأنّ موقفه من الدّين ليس موقف «الأجيال المفلسة» والقولة تفسّر «الفرق الجوهري الذي يفصل بين موقف الرّئيس من الدّين وموقف الأجيال المفلسة» فالدّين حسب تفسير الدّارس «دين البلاد وإذا فللبلاد الحقّ في أن تتصرّف بالدّين تصرّف الذكاء وتصرّف البرّ، فيعود الدّين يلعب الدّور الذي هو دوره الحقيقي فيكون مصدر قوّة ومصدر عزّة ومصدر تقدّم» ولعلّ في مثل هذا الرأي تكريسا لفكرة تجزّؤ الدّين الإسلامي واعتباره إسلامات على أساس انقسامات جغرافية كقولنا الإسلام الآسيوي أو الإسلام الإفريقي وإن كانت الفكرة في حدّ ذاتها مرفوضة من قبل الإسلاميين بشتّى اختلافاتهم حفاظا على وحدة الإسلام، فإنّ بن ميلاد في هذا السّياق كأنّما يلمّح إلى «إسلام تونسي» بما أنّ الإسلام «دين البلاد» «وللبلاد الحقّ في أن تتصرّف بالدّين تصرّف الذكاء.... » ولعلّ حماس دارس الفلسفة لسياسة ما، دفعه إلى مثل هذه المزالق فما كان الدّين مكسبا سياسيّا حتّى تتصرّف فيه البلاد بذكاء؛ وكان بإمكانه تأكيد منحى الاجتهاد في الدّين وهو مطلوب أمّا أن يصبح الدّين مكسبا تتصرّف فيه السّياسة بأيّ وجه كان فهو ما لم يسبق إلى الدّعوة إليه !بل إنّ هذا الحماس المفرط أوقع الدّارس في ما كان يحذّر منه : غلوّ العاطفة على حساب العقل والمنطق، فهو غادر رحاب الفلسفة الإسلامية التي لم يكتب في نظره تاريخها بعد إلى الانخراط في الدّعاية السّياسية باسم مبررات من نوع «الحرية» و«العقل»، وانطلق من قراءة التّراث لينتهي داعية متحمّسا للاختيارات السّياسية للرئيس الذي لم تفهم موقفه من الدّين «الأجيال المفلسة».

ومن المحاولات التي تندرج ضمن قراءة التّراث قراءة علميّة وإعادة النّظر في تاريخ الأفكار بتونس دراسة الحبيب الفقي للتّأويل وهو المختصّ في الفلسفة[1] وقد أدرجت في سياق سلسلة عرفت بسلسة الدّراسات الإسلامية، ويبدو من أهدافها البحث عن علاقة الفلسفة بالإسلام تمّ تكليف كلّ مختصّ بموضوع من مجال آختصاصه، والدّارس يروم في هذا السّياق توضيح مسألة التّأويل عند القاضي النّعمان من خلال الدّعوة بآعتبارها حركة فكرية سياسية وإبراز مشاركة الدّعاة في تكوين فلسفة الدّعوة «فليست من وحي السّماء ولا من إلهام أئمة معصومين ولكنّها إنتاج العقل البشري كما تثبت ذلك أعمال الدّعاة»[2]، مع عرض أسماء أهمّ مفكّري الدعوة وأعمالهم في العصر الفاطمي بالتّركيز على القاضي النّعمان ومن خلال البحث في التأويل بآعتباره حركة فكرية وكيف تلتقي «النظرة الشيعية عامّة والاسماعيلية خاصّة (...) مع نظرة الفلاسفة والمعتزلة والمتصوّفة وبعض علماء السّنة في الإقرار بأنّ تأويل القرآن من اختصاص البشر أيضا».

واستعرض الدّارس دون نقد يذكر المحاولات التي قام بها الإسماعيليون «لإثبات وجوب التّأويل والتّدليل عليه من : القرآن والحديث وحجّة العقل، مستخدمين في ذلك التّأويل نفسه الذي يعكس فهمهم الخاصّ لهذه المصادر» مع التركيز خاصّة على دراسة التّأويل عند القاضي النّعمان من خلال كتابيه «أساس التّأويل» و«تأويل الدعائم»، ويبدو تخوّف الدّارس ممّا في كتابه من آراء يعتبرها متطرفة فيضطرّ إلى ملاحظة أنّ ما حوته الدّراسة «من آراء متطرّفة لا تمثّل إلا عقائد الاسماعيليين كما جاءت في كتبهم. وقد حاولنا أن نستنطقهم ونبيّن خفايا مقاصدهم ففسحنا المجال ليتحدّثوا هم بأسلوبهم ويبيّنوا أسرار فلسفتهم». وما كان للدّارس أن يبدي مثل هذه الملاحظة أويلفت نظر القارئ لوصدرت دراسته في لحظة زمانيّة أخرى، فحركة

---

[1] الفقي الحبيب، التأويل : أسسه ومعانيه في المذهب الاسماعيلي : القاضي النعمان، سلسلة الدّراسات الاسلامية عدد 7 والراجح أنّ تاريخ الطبع سنة 1983 باعتبار المقدّمة وهي طبعة دون فهارس وفيها نقص لبعض الصّفحات.

[2] ن م ص «ج»

الاتجاه الإسلامي بتونس على أشدّها في مطلع الثمانينات فضلا عن ترسّخ المذهب السّني بتونس وعدائه التّاريخي للشيعة بالاضافة إلى العامل الشخصي فهو زيتوني التّكوين.

وبالجملة فإنّ الدّراسات الفلسفيّة ذات العلاقة بالإسلام في المرحلة المعنيّة بالدّراسة سواء من حيث الموضوع أو بحكم آختصاص أصحابها لا تكاد تمثّل رصيدا غزيرا ولم تثر إشكاليات ذات شأن عند الأكادميين، وقد تثير هذه الظاهرة تساؤلا وتدفع إلى البحث عن مبرّرات ذلك، فلعلّ الاهتمام بالفلسفة الغربيّة بحكم دراسة الأكاديميين بفرنسا كان من أبرز الأسباب.

الفصل الرابع

الإسلام في دراسات علم الاجتماع

يرى ماكس فيبر[1] أنّ علم الاجتماع هو العلم الذي يتعامل مع وضعيات قائمة ويهدف إلى التّدخل بنجاعة لوضع حدّ لكلّ ما هو ذاتي،، لذلك ترتبط المعرفة فيه بسياقها ممّا يوفّر أدوات عمل ثقافية لفهم الظّاهرة الاجتماعية، ووظيفة عالم الاجتماع هي تسليط الضّوء على علاقات الظّواهر ببعضها بعضا وتسلسلها للتّوصل إلى ما يجب اتخاذه من قرارات. وهذا ما يفسّر الضّغط الذي يخضع له عالم الاجتماع، فهو ملتزم ثقافيا ومطالب بالموضوعية الإجرائية في نفس الآن، وهو ممزّق بين الاستثمار الذّاتي من ناحية واتخاذ مسافة من هذا الاستثمار من ناحية أخرى.

فإلى أيّ حدّ ينطبق مثل هذا الرأي على دراسات علم الاجتماع في تونس المهتمّة خاصّة بالإسلام وقضاياه في ما بين 1956 و1987 ، خاصّة وأنّ هذه الدّراسات اتّجهت في بعدين أحدهما تمحّض لتدقيق النّظر في ما يتعلّق بالمجتمع التّونسي باعتباره عيّنة للدّراسة أو بالمجتمع المغاربي بصورة عامّة وثانيهما دراسات اختار أصحابها إعادة النّظر في أنظمة المجتمع والدّولة في الإسلام عموما. ولئن كان هذا الموضوع مدروسا والمناهج في تناوله متعدّدة فإنّ محمود عبد المولى[2] استعرض بعضها وهي «المنهجية الفلسفية والمنهجية الخلدونية والمنهجية الدستورية والمنهجية التاريخية» مقترحا منهجيّة جديدة يسمّيها «تحليلية معيارية» ويبرّرها بأنّه اتبع إلى جانب «أصالة منهجنا العلمي الإسلامي، أسلوب الدّراسات الحديثة والمعاصرة»[3] لكنّه ينقد «استعمال المناهج

---

[1] Jean-Marie Vincent, Max Weber ou la démocratie inachevée. p. 11

[2] عبد المولى محمود، أنظمة المجتمع والدّولة في الإسلام.

[3] ن. م ص9

المستوردة في دراسة تاريخنا ومجتمعنا دون نظر إلى طبيعته وحاجته وروحه» فذلك في نظره «خطأ منهجي في منتهى الخطورة». وهذا الموقف النّقدي جعل صاحب الدّراسة في موقع من سيقدّم «إجابات جديدة على بعض الأسئلة القديمة التي تتعلّق بالنّظم الإسلامية» متوخّيا «منهجية التزامية ومعيارية» !للردّ مباشرة على بعض المفاهيم الغربية التي تدرس التّراث الإسلامي وهي حاقدة عليه» ولكن الطّريف في كلّ هذا دعوة الدّارس إلى «وضع طرائق علميّة أصيلة وعلم اجتماع عربي - إسلامي له أساليبه لدراسة مجتمعنا وحضارتنا وتاريخنا في جميع الميادين والقطاعات» !ولا يخلو هذا الرأي من تعسّف لأنّ علم الاجتماع أو أيّ علم هو محصلّة نظريات ومفاهيم وأطروحات لا تتقيّد بالجنس أو بالدّين، تسلّط على المجتمعات ومختلف معتقداتها وتكون جهازا معرفيا لدراستها. وقد تاه الدّارس في مجمل عمله بين التّاريخ ومجرّد الملاحظات السوسيولوجية فالعمود الفقري لدراسته تحليل الأصول التي قامت عليها الدّولة الإسلامية وإذا به يقوم في فصول خمسة «بعرض سريع» لهذه الأصول لا يتجاوز فيه ما هو متعارف ومقرّر في الكتب بشأن البيئة وسكان الجزيرة العربية أو الحياة الاجتماعية العربية قبل الإسلام أو ظهور الإسلام والدّولة العربية، دون تحليل معمّق أو علاج «حسب منهجية تحليلية معيارية» فغاية ما صادفنا عرض تاريخي مطعّم بملاحظات «سوسيولوجية». أمّا في دراسة الاقتصاد في الإسلام فإنه عمد إلى مقارنة ما هو موجود في الغرب بما كان في تاريخ المسلمين فحاول مثلا إبراز الفرق بين «الإسلام والإقطاع» مستشهدا بالقرآن والحديث معتمدا إلى حدّ بعيد على كتاب أحمد الشرباصي : الإسلام والاقتصاد مردّدا أفكاره، فلتأكيد تحريم الرّبا لم يتورّع عن نقل صفحتين كاملتين في شكل شاهد من كتاب سيّد قطب «في ظلال القرآن» بينما درس «الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون» في صفحتين!

وخلافا لسائر الفصول انتبه مرّة في آخر الفصل السّابع من دراسته إلى وضع «خلاصة» رتّب فيها أهمّ ما ورد في الفصل من أفكار. وبالجملة فإنّ هذه الدّراسة لا تكتسي طابعا علميا واضحا وإنّما يمكن إدراجها ضمن المؤلفات المتواضعة الموجّهة إلى إشاعة معلومات عامّة ذات صبغة اجتماعية، وخلافا لها فإنّ من الدّراسات

الاجتماعية التّحليلية ما توفّق أصحابها إلى عقد صلة بالمجتمع والدّولة مبرزين علاقة ذلك بالإسلام[1].

ففي سياق تحديد عوامل نشأة الدّولة الحديثة في تونس وتحليل طبيعة الانتفاضات الاجتماعية وأسبابها الاقتصادية أو الطّبقية نفى عبد الباقي الهرماسي أن تكون هناك أسباب إثنية «ففي مواجهة علمانية أوتوقراطية البورقيبية المسيطرة على الدّولة والمجتمع منذ الاستقلال 1956 وحتّى أواخر عام1987 ، هناك تيّارات متنامية ومضادّة ترفع أعلام الدّيمقراطية حينا، والاسلام والعروبة حينا آخر والاشتراكية والعدالة الاجتماعية حينا ثالثا»[2] وحتّى «الإسلام الثوري للجيل الحالي من أبناء الطبقة الوسطى الصّغيرة في الأمّة العربية» يعتبره مكمّلا وظيفيا للقومية العربية ويعادل تيّار الوطنية المناهض للاستعمار «منذ جيلين سبقا على الطريقة» وهو ما يبرّر في رأيه تعمّد هذه الجماعات «المتمرّدة السّاخطة» رفع راية الإسلام باعتباره «درعا ثقافية وسياسية ضدّ الاتهامات «بالشيوعية» أو باستيراد الإيديولوجيات الأجنبيّة» التي غالبا ما يروّجها «الحكام الأوتقراطيون في المنطقة (...) لقمع الحركات المعارضة» بل إنّ ظاهرة الصّحوة الإسلامية «تعطي السّاخطين من الشباب شرعيّة حضارية، هي بمثابة السّيف الذي يرفعونه في وجه السّلطة على اختلاف ألوانها السّياسية، وأيّا كانت القوّة العظمى التي تربطها علاقات بهذه السّلطة، فإنّها تتلقّى في كلّ الأحوال نصيبها من غضب المتشدّدين المسلمين، يستوي في ذلك الولايات المتّحدة والاتحاد السوفياتي».

وإذا ما تجاوزنا بعض الدّارسات الإجتماعية العابرة لعلاقة المجتمع بالإسلام تاريخيّا أو في سياق رصد ظروف نشأة حركة الاحتجاج الإسلامي وجذورها الاجتماعية فإنّ من الدّارسين[3] من أولى عناية خاصّة لعلاقة الدّين بالواقع أو صلة الاسلام بالعصر، من الحفر في الضّمير الدّيني إلى البحث في رسالة الأديان في العصر

---

[1] الهرماسي عبد الباقي : الفصل السّادس : أزمة الدولة القطرية، ضمن المجتمع والدّولة في الوطن العربي ص 297 .

[2] ن م ص246

[3] عبد الوهاب بوحديبة

الحديث مرورا ببعض الثنائيات الطريفة كالإسلام والجنس أو الكسب في الإسلام أو الإسلام والتّسامح، وتواترت دراساته الاجتماعية باللّغتين العربية والفرنسية وجمعت بين التّوجهات العلمية الأكاديمية والتوجّهات السياسية المواكبة لاختيارات الدّولة الحديثة بعد الاستقلال فمنذ 1962 كان الدّارس في مقدّمة الناهضين بعبء الدّعاية للنّظام إذ عدّد في دراسته للاسلام في تونس[1] ما تمّ إنجازه من إصلاحات ذات علاقة بالدّين كحلّ الأحباس ومجلّة الأحوال الشخصيّة والتّعليم الزّيتوني واعتبار الدستور تونس دولة دينها الإسلام لا دولة مسلمة مرورا بالصّراع حول صوم رمضان أو فطره سنة1960 ، وقد أشار إلى أنّ الإسلام لم يكن في مواجهة هذه الإصلاحات إلاّ مجرّد كابح ولم يكن عائقا دونها، بل إنّ تونس صمّت أذانها عن نداء المؤذّن وأصغت مليّا إلى صفّارة المصانع[2] وهو بهذا يكون قد لخّص التّوجه العام لحكومة الاستقلال في السّتينات ورهانها على الصّناعة وتجاوزها للروحانيات، لكن الدّارس لم يفته تحليل عوامل الإصلاح أو «القطيعة» مع مظاهر التّراث، فعاد إلى زمن الاستعمار مؤكّدا دور الإسلام في المحافظة على الهويّة وإنقاذ ما يمكن إنقاذه بفضل مؤسّسة الأوقاف، وقد كانت أنماط الحضور الإسلامي بتونس أثناء الاستعمار متعدّدة (الطّرقية، المالكية المنضبطة، الحنفية المتسامحة، الإصلاح المعتدل، الإصلاح الراديكالي) وهذه العناصر قدّمها الدّارس من خلال نماذج تحليليّة.[3] لكن بعد الاستقلال تصدّى الإسلام للطّرقية وحولّ الزاوية إلى مستوصف أو مدرسة أو مقرّ شعبة دستورية فانصهر هذا النّوع من الإسلام الشّعبي في المجتمع وكانت طائفته ممّن شملتهم التّحولات الاقتصادية والاجتماعية في تونس «فقد أخذت هذه الجماعة تتعلّم أنّ الماء ليس هبة من السّماء وإنّما هو نتيجة حفر جيّد للأرض» واكتشفت التّقنية وأخذت تتأقلم مع التّحضر والتّمدن إذا كانت بدوية وأخذت تقتنع بضرورة إلحاق أبنائها بالمدارس، «إنّ أفقا جديدا يتفتّح ورؤية جديدة للعالم تعوّض أخرى».

---

[1] L'Islam en Tunisie, dans A la recherche des normes perdues p. 155

[2] ن م ص158

[3] أعاد الدّارس استغلال ذات النصّ في دراسة له لاحقة سنة 1965 بعنوان الإسلام المغاربي في مجلّة .R.T.S.S, 2ème Année, N° 4, Dec. 1965

ومن طريف ما اهتدى إليه الباحث أنّ انهيار المؤسّسة الدّينية كان من أهمّ مبرّرات نزعة الإصلاحات الجديدة بعد الاستقلال، فقد تراجعت المؤسّسة بعد بريقها وأصبحت خاوية من محتواها في المرحلة الاستعمارية خاصّة وأنّ التشدّد الفقهي والتّمسك بحرفية بعض النّصوص أنشأ جدلا عقيما وحفر هوّة بين الواقع والنّص إلى حدّ فقد فيه المجتمع أو كاد يفقد الحقيقة، وقد استوقفت الباحث بعض الأمثلة لما كان عليه القضاء الشرعي وهي تبرّر فعلا جدوى الإصلاحات بعد الاستقلال. كما أنّ آنهيار الرّموز كان في رأيه سببا وجيها لظهور نزعة الإصلاح وقد اتسعت الهوّة بين الدّال والمدلول في حين كانت عديد المواضيع تحظى بالتّمحيص، والقرآن آل بدوره إلى وظائف غير محترمة فاقتصر على ما هو شعبي كالتمائم والودائع وتغيّرت أوضاع تدريس الدّين بالمعاهد والمدارس «حتّى مظهر المدرّس تغيّر، فتخلّى عن العمامة واللّباس التّقليدي وساير العصر باللباس المدني ولكن جوهره لم يتغيّر، وما زال البعض منهم يبلور أشهر القواعد الدّقيقة لقسمة الميراث على الطّريقة التقليدية لمدّة أشهر وقد تمّ تجاوزها بالقانون الوضعي منذ 1956 هذا إلى جانب ملاحظة أزمة الممارسة الدّينية، فذلك سبب آخر دعاه إلى الاستبيان والإحصاء والاستنتاج وهي من الوسائل العلمية في علم الاجتماع، طبّقها على عيّنة اجتماعية من مختلف الأعمار في حيّز محدّد، وتوصّل إلى آستنتاج قلّة الاحتفال بأداء فرائض الصّلاة عند الأجيال الجديدة لعدم آهتمام الإسلام بمشاكلهم بصفة مباشرة في حين أنّ السّياسي عرف كيف يؤطّرهم ويحيط بهم سواء في معركة التحرير أو في المعركة ضدّ التّخلف ممّا حوّل وجهتهم عن الدّين إلى السياسة[1].

وبالجملة فإنّ دارس المجتمع في علاقته بالدّين يبرّر الإصلاحات النّابعة من الاختيارات السياسيّة، لأنّ البلاد المتخلّفة التي تريد التخلّص من الفقر والمجاعة والجهل، وترنو إلى حضارة تقنية في أقصر وقت، لا شكّ في أنّها تراهن على تفوّق الأرض على السّماء إذا كان الصّراع بصفة تبسيطية بينهما فالمسلم التّونسي على حدّ عبارة الدّارس يتشظّى دون أن يفزعه ذلك، والتّطور يسير ببطء ويحدث بلين، وهو ما لا ينفي صدامات حتميّة ومآس لا يمكن للضّمير الصّاحي أن يغضّ عنها الطّرف.

[1] ن م ص168

إنّ دارس علم الاجتماع أدرك دورَ الدّين في تكوين الضّمير الجمعي، وسعى إلى تفسير علاقة الإنسان بالدّين في المجتمع الحديث، ومكانة الضّمير الديني فيه، بل ناقش رسالة الأديان في هذا العصر وأقرّ بأنّ الإسلام يواجه جملة من التّحديات فيه، وقد تراوحت دراساته بين النّظر في عيّنة محدّدة : المجتمع التّونسي أو مجتمع المغرب العربي، وحضور الإسلام فيه أو تناول قضايا عامّة تتعلّق بالمجتمعات الإسلامية على وجه العموم، دون التّخلف عن دوره في تفسير الاختيارات السّياسية بتونس ومكانة الدّين فيها، فمن الثّوابت المتواترة في أغلب بحوثه، الخوض في علاقة الإنسان باللّه، فهي محور الضّمير الدّيني الذي يعدّ «منبع الإلهام الخلاّق في الإسلام»[1] وهو العامل الذي يفسّر به علاقة العبادات بالمعاملات في الإسلام وارتباط العقيدة بعامل الزّمن وخضوع التّعاليم الدّينية لسنّة التطور وحركة التّاريخ، ويؤكّد في هذا السّياق مفهوم لين الإسلام أو طواعيته Plasticité بما يجعله قادرا على الانسجام مع كلّ الأوضاع التّاريخية والاجتماعية ولعلّه يعني مقولة إنّ الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان.

وقد طبّقت هذه المطاوعة في المجتمع التّونسي، فتجاوز الدّارس، المجتمع الإسلامي للاكتفاء بالتّركيز على المجتمع التّونسي وتحليل التّحولات التي شهدتها المجتمعات الإسلاميّة، وكيف أصبح التّونسي مواطنا ينتمي إلى علاقة وطيدة بمفهوم الدّولة وحمّل جيله مسؤوليّة تعميق مفهوم الإيمان الخلاّق في المجتمع لا إيمان الاستسلام والركود مع تعميق الوعي بالشروط التّاريخية للوجود فذلك من شأنه أن يصالح الذّات مع ذاتها ويعيد الإيمان النّقي المتجدّد ويدفع إلى الحيرة النّامية الخلاّقة والمتجدّدة، الهادفة في نهاية الأمر إلى جعل كلّ الجهود تتّجه إلى إنقاذ جوهر الإسلام، إذ الإسلام تجدّد مستمرّ وولادة خلاّقة لا تنتهي لأنّها تقتضي إرادة الحياة والحياة من أجل الإرادة.

---

[1] Islamicité et Historicité dans : A la recherche des normes perdues p. 151

وفيها يردّد نفس أفكار دراسته : الضمير الدّيني.

ولعلّ ربط الماضي بالحاضر لبلوغ «أسباب العهد الجديد» منطلق جوهري يلوح في أكثر دراساته اتصالا بالدّين[1]. وهو يذهب إلى أنّ «الإسلام حظّ من حظوظ تونس الحديثة، لأنّ التّغير الاجتماعي من أبرز مظاهر مجتمعنا الحالي، فالإسلام دين التّطور لا دين الجمود والمجتمع التّونسي في تغيّر سريع، فالحركة الدّينية هي بمثابة العمود الفقري المشترك بين الدّين الإسلامي والمجتمع التّونسي»[2] لكنّه لا يلبث أن يتوجّه بالنّقد لكلّ مساوئ التّنمية والتّطور فينسج صورة قاتمة عن العالم وانتشار الفقر والمجاعات والأميّة والهزيمة ويرى أنّ سبيل الإصلاح يبدأ بنقد الذّات وللأديان دور جسيم في تغيير الأوضاع فقد «تجاهلنا تعاليم الإسلام وجار أمراؤنا وطغى أبناؤنا وتفقه علماؤنا، تكلّموا الكثير وعملوا اليسير - حدنا عن التّاريخ فحاد عنّا - وها هو العار والبؤس والفقر والأميّة وقلّة الوعي والهزيمة وأقدس أماكننا تداس وتدنّس. ولكن عادت إلينا الثّقة بالنّفس بعد قليل وأخذت الرّوح في الحياة»[3].

ومن وجوه النّقد أيضا أنّ «البحوث الإسلامية» على غزارتها وعلى قيمتها وعلى عمقها لا تأتي بنتيجة ملموسة ذلك أنّ الاختيارات الجوهرية في سياسات بلادنا لا تقرأ حسابا (هكذا) بالقدر الكافي» فضلا عن هيمنة الطّابع التّقليدي على البحوث الإسلامية «فلا تهتمّ بمشاكل السّاعة بالقدر الكافي ولا تستغلّ بالوجه المرضي طرق البحث العصرية ومناهجه، وينتج عن ذلك عقم كبير في بحوثنا وتدريسنا». لكن هذه النظرة التّشاؤمية لا تلبث أن تتغيّر بعد سنوات قليلة إذ يرى أنّ «تضخّم النشاط الفكري الإسلامي يبشّر بكلّ خير لأنّه بداية الوعي وعربون الخلاص وضمان الطّريق السّوي... »[4] بل يجابه المواقف المتحجّرة ونزعة «التّعصب الأعمى» باسم الإسلام «والتي ترمي إلى تذليل الإسلام أمام رجال السّياسة - محترفين كانوا أم هواة - وإلى

---

[1] راجع على سبيل المثال : الضّمير الديني في العصر الحديث، محاضرة في رمضان 1385هـ / 1966، ومنشورة أيضا ضمن مجموعة محاضرات بعنوان لأفهم مذكورة في الباب الأوّل من الدّراسة.

[2] الضمير الديني ص26

[3] رسالة الأديان في العصر الحديث ص28 – 40 ضمن كتاب لأفهم.

[4] واقع الإسلام وتحدّيات العصر، ص8 .

تجاهل سماحة الإيمان وحلم الضّمير الدّيني أجل نحن في حاجة إلى إعادة النّظر في علاقة الإيمان بالسّلطان وإلى مزيد التّعمق في الركائز التي يمكن أن تُعتمد لإقامة الدّولة انطلاقا من روح الإسلام لا من بعض القوانين الوضعيّة الظرفية العارضة»[1].

ومثل هذا الموقف يثير تساؤلا جوهريّا : إلى من يتوجّه الدّارس بكلامه هذا سنة 1984 والحركة الإسلامية بتونس في أوجها؟ فهل ينقد تعصّب أتباعها وتحجّرهم ويجاريهم في نفس الآن في ما كانوا ينادون به من العمل بالتّشريع الإسلامي بدل القوانين الوضعية؟ وإذا كان ذلك كذلك فإنّه يناقض كلّ ما أسّسه من مفهوم لين الإسلام ومسايرته للعصر وللتطوّر خاصّة وأنّه في ذات الدّراسة كرّر نبرة الرّجوع إلى «الأصول لاستنباط غرس جديد يغرس الإسلام في هذا العصر ويؤصّله في واقعنا فالتّوسط خلق ، إبداع وتأليف جديد بين القيم والتّعاليم وضروريات الحياة اليومية»[2].

ولعلّ حرصه على تحقيق المعادلة المتوازنة بين الإسلام ومقتضيات الحداثة هو الذي جعله ينشئ خطابا اجتماعيا موجّها إلى الغرب خاصّة، فيعتمد عالم الاجتماع القرآن والحديث ما استطاع ليفجّر معنى الحياة من وجهة نظر الإسلام دون أن يسلم من خطإ اعتبار مقولة : اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدا... حديثا نبويّا[3] !ولعلّه لا يضيف جديدا بالنّسبة إلى المسلمين لأنّ ما توصّل إليه من استنتاجات معلوم مسبّقا، لكن طريقة التّعامل مع النصّ وبأدوات علم الاجتماع هي الطريفة في الأمر، خاصّة عند تأكيد عدم تعارض الإيمان مع التّقدم والتّقنية والتحضّر، والاجتهاد في اختيار منهج توفيقي بين الإسلام والحداثة بشتّى مظاهرها انطلاقا من مقاصد الدّين وأهدافه. بحيث يتجاوز التّوفيق التّعسفي غير المستند إلى إقناع أو تسلسل منطقي، فالخضوع للّه وطاعته لا يعني السّلبية والاستسلام بقدر ما هو دافع للإنسان إلى التّمتع بنعم اللّه والسّعي إلى أفضل عيش في إطار قانوني يضمن حقوق كلّ النّاس ويحمّلهم المسؤولية ، ودون الغفلة عن كون المرحلة انتقالية وأنّ الحياة ليست غاية في حدّ ذاتها. ومثل هذا الطّرح

---

[1] ن م ص9

[2] ن م ص11

[3] L'Islam et le sens de la vie, dans Culture et société. p.25

يجعل الدّارس يستنتج أنّ الإسلام ألّف بنجاح بين الأبيقورية ونزعة الشك، بل هو معادلة ناجحة بين الإيمان و الفرح.

إنّ عالم الاجتماع في دراسته للدّين في المجتمع، تجاوز موقف التّنديد بالاستشراق أو نقد الغرب باعتباره عدوّا للإسلام، إلى مخاطبة الغرب خطابا منطقيا يحلّل بواسطته مبادئ الإسلام ومثله، و الوجه العملي التّطبيقي لها في الحياة الاجتماعية مع إبراز دلالة ذلك ورمزيّته، فهو يصحّح المواقف ويصوّب الأخطاء، ويتصدّى لسوء الفهم أو الافتراء المقصود - دون أن يصرّح بذلك - فالخوض في موقف الإسلام من معنى الحياة يجعله عالم الاجتماع فرصة لإظهار مواقف الإسلام من الفقر والغنى والإنجاب والإجهاض ومناسبته، والانتحار وعلاقة عدد الأولاد بالإمكانيات الاقتصادية للعائلة، وباختصار فإنّ البحث يؤول إلى ضرب من التّعريف بالقيم الأساسية للإسلام وتسييرها للمجتمع وفق مفهوم المسؤوليّة في الوجود، فاللّه هو الخالق ثمّ الإنسان بدوره هو خالق ومسؤول في الوجود والمسؤولية تفرض عليه الخضوع للنّظام ليحقّق السّعادة في الدّارين.

ويتدعّم هذا الاتجاه التّصحيحي للفهم الخاطئ للإسلام أو الجهل المتعمّد أحيانا من قبل الباحثين الغربيين بنقده لمواقفهم وإبراز تهافتها، فيعيد ترتيب تعاليم الإسلام في نظامها الطبيعي بواسطة ربط الأسباب بالمسبّبات، وملاحظة السّلوك اليومي للمسلمين، [1] بل يذكّر الدّارس بأنّ كلّ دين هو قيد، وأنّ الإسلام هو خضوع وتواضع، لكنّه ينقد الصّورة التي تروّجها بعض الأوساط الأوربية عن طريق الإعلام، من أنّ الإسلام دين انغلاق وتحجّر وتعصّب وشدّة، مطبوع بالعنف ورجعي، فهذه الصّورة هي الصّورة الجاهزة لكلّ دين مهما كان[2] وتنطبق على أوروبا الغربية والمسيحية، وبمجرّد إثارتها تكون أوروبا بصدد جلد ذاتها في الأصل، ثمّ هي تحاليل تتطرّق إلى الإسلام من خارجه أي من مقاييس الدّيانة المسيحية أو من منطلقات القوانين الوضعيّة الحديثة، وهذه النّظرة ينبغي أن تراجع من قبل «أصدقائنا الأوربيين» وخاصّة منها ما

---

[1] Islam, Tolérence et rigueur, dans Raison d'être p. 201-209

[2] ن م ص202

تعلّق بإقامة الحدود، فلا يكفي نقد الإسلام بشدّة لمجرّد اعتماد بعض العقوبات الجنائية، لأنّ الإسلام ليس الحدود فقط بل هو في كثير من البلدان وخاصّة الشيوعية يتّخذ شكلا آخر، إذ هو غالبا، بالنّسبة إلى الإنسان المتأثّر بالإيديولوجيا الماركسيّة اللّينينية، علامة اجتماعية خاصّة ودقيقة : إنّه وسيلة التّعبير عن الشخصية، وهو شكل من أشكال رفض الذّوبان في نظام سوفياتي قمعي، ولذلك يؤكّد الدّارس أنّ صورة الإسلام في أوروبا غير عادلة، وهو ما يشعر به المسلمون على الأقلّ، والواقع أنّنا نعيش الإسلام ونفكّر فيه بشمولية وتعميم، ممّا يعني أنّ سلوك المسلمين ومواقفهم لا تتوقّف عند هذا الجزء الاجتماعي الظّاهري أو ذاك، فالإسلام يشمل جزئيات حياة المسلم اليوميّة، فلا يكفي النّظر إلى الإسلام بآعتباره مجرّد هويّة ثقافية أو نظام عقوبات جنائية، فهذه نظرة قاصرة للأشياء[1].

ووفاء منه لمنطلقاته في تحليل ما له علاقة بالإسلام يعيد الأمور إلى علاقة الخالق بالمخلوق، مفتاح فهم نظام العالم والوجود والتاريخ والخلق، المنبثقة من إرادة اللّه وعلى ضوئها يأخذ في تفسير المفاهيم الإسلامية الخاصّة بهذا المنطق ويحلّلها بموضوعية ودون الميل إلى الخطاب العاطفي المتشنّج، فهو يحدّد أسس بنية ذهنية إسلامية نابعة من النصّ، وكما أمر اللّه بها عباده، فيعمّق النّظر في مفهوم الحدّ وحدود اللّه والنّهي عن تعدّيها وعلاقته بالخلق، ففعل الخلق الإلهي له ما يوازيه عند الإنسان في نطاق العمل والإيمان والصّلاة، وهنا يكمن الفرق في رأيه بين المسيحيّة والإسلام، فالميل عن الشّرع يعتبر في الإسلام عصيانا وليس معصية، والمعصية في الإسلام تتمثّل في آعتبار حدود اللّه غير صالحة، فمن يرفض حدود اللّه يرفض نظام الكون ويكون بذلك كافرا، وبناء على ذلك فإنّ مفهوم المعصية المسيحي الغربي لا يمكن بكلّ بساطة إسقاطه على الإسلام، وينبغي أن يفهم على ضوء هذا التّصور للحدّ.

إنّ موقف الدّارس لا يخلو من اجتهاد في تفسير حدود اللّه في الزّكاة والطّهارة، ومقياس الحسنات والسّيئات، ووجود عنصر التّوبة لتعديل الكفّة بين الخير والشرّ

---

[1] ن م وص

وعنصر الإخلاص، بل يفسح المجال لإبراز مفهوم التّعدد والتنوّع في الإسلام، وهو في جوهر موضوع التّسامح، فالإسلام يعترف بكلّ الأديان والمعتقدات، وهو مظهر غير معروف جدّا، وإن كان قد استثمر بشدّة في سياق تطوير الفلسفة العقلانية، لأنّ سبيل بلوغ الحقيقة في الإسلام هي الوحي والعقل.

ولئن كانت مواضيع مثل العمل أو الكسب في الإسلام أو مسألة العلم والإيمان من القضايا التّقليدية في التّفكير الإسلامي القديم والحديث فإنّ الخوض فيها من زاوية علم الاجتماع يكشف عن جوانب أخرى منها وذلك بحكم توظيف نظريات هذا العلم إلى جانب الفلسفة، فيعتمد منهج «ماكس فيبر» لتحليل العوامل الاجتماعية للعمل في الإسلام، ولمحاولة فهم أوضاع المسلمين، و«فيبر» يعتبر أنّ «الحياة الاقتصادية تصبح لغزا يعسر حلّه إن قطعنا الصّلة بينها وبين العقليات الدّينية»[1] لذلك يقترح تحليل مجموعة «المفاهيم الإسلامية المتسلسلة في نسق واحد وهي المال والرّزق والكسب والسّعي والعمل والشغل» لمدى ما تدلّ عليه من «التّصورات العقلية التّابعة للتّعاليم الإسلامية من جهة، ومدى أهميّتها بالنّسبة إلى الماضي وبالنسبة إلى مستقبل شعوبنا أيضا» من جهة أخرى وآلية الرّبط بين الماضي والحاضر والمستقبل سمة ثابتة كما أسلفنا في أغلب دراسات هذا الباحث الاجتماعية.

وفي علاج مسألة العلم والإيمان يعمد أيضا إلى «ما توصّلت إليه الفلسفة في تقييمها للمعطيات العلمية» إلى جانب «روح الإسلام الحنيف في نفس الوقت» فيؤكّد أنّ الإسلام لا يتصادم مع العلم لأنّ الإيمان يظهر في مستويين «من حيث التّصديق الباطني المبني على الاقتناع والشعور العميق بحقيقة جوهريّة هي محلّ الإيمان ومن حيث أنّ الإيمان ليس مجرّد عمليّة باطنية، بل هو مبنيّ على عمل، فهو فهم وجهاد بالمال والنّفس» لذلك يتوجّه بالنّقد إلى دعاة التّقدم بفضل العلم فقط، ودون اعتبار الإيمان فذاك مبدأ خاطئ سببه في رأيه تأخّر الفلسفة والمنطق عندنا «والعلم وحده لا يكفي إذ لا يكتمل إلاّ بالإيمان»، ومثل هذه المواقف تختلف في اعتدالها نسبيّا عن

---

[1] الكسب في الإسلام، ضمن محاضرات : لأفهم ص56

صورة الحماس للاختيارات السّياسية في مطلع السّتينات والرّهان على «صفّارات المصانع بدل صوت المؤذن» ثمّ إنّ الإطار الذي قدّمت فيه الدّراسة (ندوة العلم والإيمان بالقيروان1975) وكذلك نشرها بمجلّة الهداية النّاطق الرسمي باسم إدارة الشعائر الدّينية الممثّلة للإسلام الرسمي في تونس يبرّران هذا الاعتدال في اللهجة وهذا التّوازن ويجعلان خطاب الدّارس يتغيّر كلّيا عمّا لو كان موجّها إلى الآخر، الغربي المسيحي.

غير أنّ عناية علم الاجتماع بالظاهرة الدّينية في المجتمع لم تقف عند معالجة هذه المواضيع وإنّما فتحت اتجاها بدا مستحدثا في تونس يتعلّق بالسّلوك ونمط العيش ونوعية العلاقة بين المرأة والرّجل في مجال الجنس خاصّة ودور الدّين في كلّ ذلك، فقد دفع التّأمل في ما طرأ على المجتمع من أزمة تخصّ تصوّر الآخر وتصوّر الذّات لنفسها إلى إنجاز أطروحة تدرس وضع الجنسي والقداسي في موضعه من المجتمعات العربية الإسلامية[1]. وتطبيقا على المجتمع التّونسي نبّه صاحب الأطروحة إلى ما طرأ على «الكون الإسلامي» بعد الاستقلال من تشظّ وسقوط للمرجعيّة الأخلاقية دون تعويضها بشيء آخر، فالعلاقات الذّاتية بين الأشخاص والعلاقات الذّاتية الجنسية خضعت لتحوّلات عميقة بحكم الاستقلال، وقد أعتقد الباحث أنّ هدف البناء القومي بعد تحقيق الاستقلال السّياسي سيعطي بعدا إيجابيا للعمل، وقد أتيحت عدّة فرص لإنشاء معركة ظهرت خلالها مفاهيم جديدة كالأمّة والوطن والاستقلال والجهاد ضدّ التخلّف ومقاومة الامبريالية وأعراضها، ورغم قيمة هذه الرّهانات فما زال الشّعور بعدم الرّضى قائما، وليس من شكّ في أنّ التّحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسّياسية، وما ينجرّ عنها من عدم استقرار ساهمت في تصعيد الأزمة، فالهروب كان في الجنس الجارف أو في دين باهت، وهو ما أحدث قطيعة مع الواقع في الحالتين وثورة على الدّين تظهر في عديد المظاهر من الحياة اليومية، ولا تخلو كلّ من النّزعتين من تطرّف، لذلك يبرّر أنّ اهتمامه بهذا الموضوع بالذّات ليس من قبيل الاحتفال بما هو معاصر من التّقليعات، وإنّما هاجسه الإجابة عن مشكل معاصر فعلا

---

[1] Bouhdiba A, Islam et sexualité (Manuscrit), puis : La sexualité en Islam,
وعند طبعها أصبح العنوان «الحياة الجنسية في الإسلام» وليس «الإسلام والحياة الجنسيّة»

والمساهمة في إجلاء الحوار، فضلا عن كون البحث الجامعي في بلد كتونس ينبغي أن لا يكون في قطيعة عن المشاكل المعيشة. وقد انتبه إلى أنّ موضوع الحياة الجنسيّة في المجتمعات العربيّة الإسلامية يتطلّب بدرجة أولى مسحا شاملا للنّصوص لإدراك مكانة الجنس ووظيفته في المجتمعات القديمة والمعاصرة، وكان من الضروري التساؤل في نفس الوقت عن الوظائف الاجتماعية للمقدّس وللجنس في نفس الآن في ظلّ الحضارة العربية الإسلاميّة.

فلئن كانت للجنس صفة القداسة التي تجرّده من كلّ دنس وتكسبه بعدا إيجابيا في المجتمع فإنّه يتكامل فيه الفعل الماديّ بما هو إلهي مقدّس، وهذا التّناغم ينشئ في الحياة الاجتماعية جدليّة عبر التّاريخ تكشف عن مدى توفّق العوامل الخارجة عن الدّين والعوامل الجغرافية والاقتصادية والتكنولوجية والثّقافية وتداخلها مع الأخلاق لدمج الديني والجنسي في سياق ملائم لحياة المجموعة ونظرا إلى ثراء الموضوع يلتجئ إلى مختلف الاختصاصات، معتمدا علم الاجتماع والتّاريخ والاقتصاد وعلم النّفس والحقوق والاقتصاد والألسنية والجمالية والعلوم الدّينية.

وقد توقّفت محاور هذه الدّراسة عند الاهتمام بمكانة الجنس في الرؤية الإسلامية التّقليدية للكون من خلال الفقه والفكر الإسلامي عموما، وهو ما جعله يتبيّن الموقع المركزي للإيروس L'Eros في الرؤية الإسلامية للكون، ولم تمنع هذه الدّراسة النظرية من مقارنة ذلك بالسّلوك الواقعي في المعيش، فمن خلال الحياة اليومية حاول الدّارس رصد المحاور الكبرى : البيانية والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية التي تتجسّم بواسطتها هذه الرؤية للكون، ومثل هذا الطّرح أفضى به إلى معالجة كيفيات التّمثيل الاجتماعي للجنس أو عدمه في العقيدة الإسلامية، وانطلاقا من السّلوك الجنسي وتقاطعه الجدليّ والتّاريخي حاول فهم الماضي واستنتاج أخلاقيات المستقبل، ويبدو إلحاحه على الموضوعيّة إلى جانب الذّاتية في مثل هذا النّوع من البحوث مبالغا فيه وقد حرص على الكشف عن موقعه الذّاتي من المسألة في خاتمة الدّراسة التي اعتبرها بصفة عامّة نضالا من أجل تثبيت رؤيتنا للعالم ولمزيد الوعي به والتّعامل معه وفق القواعد العلمية وليس البحث مجرّد فصاحة نافلة.

إنّ صاحب الأطروحة يؤكّد النّزوع إلى مطابقة الماضي وتقليده، فهو المقياس وخاصّة ما تعلّق منه بالسنّة، وكلّ خروج عن الصّورة المثالية يعتبر بدعة في الثقافة الإسلامية، وعلى هذا الأساس فإنّ فهم الحياة الجنسيّة عند المسلمين يتطلّب النّظر فيها انطلاقا من إرادة اللّه لا من الأحاسيس الدّاخلية للفرد، إرادة اللّه كما وردت في الوحي، لذلك يبحث صاحب هذه الأطروحة بدرجة أولى عن الوجه المقدّس للجنس من خلال النصّ الذي يمثّل كامل الثقافة الإسلامية، ثمّ يمكن متابعة كيفيّة فهم المجموعة العربية لهذه التّعاليم بالتّحليل وإبراز اختلافها في الفهم، وهذا ما يؤدّي إلى فهم جدلية الجنسي والقداسي في التّطبيق الاجتماعي الإسلامي، وهو ما يفسّر أيضا الأزمة الحالية للحبّ والإيمان في المجتمعات العربية الإسلامية[1]. وأطروحة الأزمة تهيمن على كامل العمل في قسميه النظري الذي عالج فيه : القرآن والمسألة الجنسيّة والمحرمات الإسلامية والجنس والمقدّس، والتّطبيقي وفيه حلّل التّطبيقات الجنسية وممارسة المقدّس في الإسلام من خلال محاور : الجنس والقداسة والمجتمع فضلا عن تخصيص فصل لأمثلة من السّلوك : الحمّام [2] والختان والدّعارة والفنون الشعبية بين الطّهارة والدّنس. وقد انتبه إلى البعد التّدريجي عن القرآن والسّنة وتعاليم النصّ الخاصّة بالحياة الجنسيّة، وهذا التّباعد ليس خاصّا بموضوعه وإنّما هو عام ويندرج ضمن جدليّة النصّ والواقع، فهناك تحوّلات جسيمة في صلب المجتمع، لم يواكبها النصّ أمّا من النّاحية الاجتماعية فقد بيّن أنّ الجنس بدوره تحوّل من إطار الانفتاح والممارسة في إطار البهجة وتعبير الإنسان من خلاله عن ذاته إلى جنس منغلق مضغوط وبائس، ويسجّل بذلك تراجعا ملحوظا عن المثل الأعلى. فأزمة الجنس في البلاد العربية الإسلامية متّصلة بأزمة الجنس العالميّة، لقد فقدت الحياة الجنسية بعدها التّقديسي وأصبحت مجرّد عملية آليّة[3]

---

[1] ن م ص15

[2] كان الحمّام موضوع فصل آخر لنفس الدّارس بالعدد1 ، ديسمبر 1964 من المجلّة التّونسية للعلوم الاجتماعيةR.T.S.S .

[3] «الاسلام والجنس» ص539

كما تندرج أزمة الجنس وكذلك أزمة الإيمان في المجتمعات العربية الإسلامية ضمن أزمة الضمير العربي الإسلامي، فما الحلّ إذن؟

إنّ الخروج من الأزمة يتطلّب في نظره استعادة معنى الحياة الجنسيّة، أي معنى الحوار مع الآخر ومعنى الإيمان، أي معنى الحوار مع اللّه. وطرح مسألة السؤال عن المعنى يفضي إلى السؤال عن الخلق أي السّؤال عن معنى اللّه وعن معنى الإنسان، ومثل هذا السّؤال لا يدرك معناه إلاّ الإنسان فقط، وتبدو مسألة علاقة المخلوق بالخالق وكيفيّة تصريف شؤون الكون وفق نظام معيّن من أهمّ شواغل هذا الدّارس إذ تلوح في أغلب دراساته بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ ولم تسلم دراسته هذه بالذّات من نقد إذ نجد سعد غراب يعتبر أنّ أكبر نقد «يوجّه لهذه الدّراسة هو نوع من التّدرج من دراسة (الإسلام والجنس) إلى دراسة (نظرة المسلمين للجنس وسلوك المسلمين الجنسي) ، وتمثّل ذلك في الاعتماد على الكثير من الأحاديث المشكوك في صحّتها، ورصيد هائل من الأدب الشعبي القديم، والأدب القصصي العربي الحديث، سواء كتب بالعربيّة أو بالفرنسية...[1] «بل إنّ النّقد بيّن عدم توفّق الباحث غالبا في وضع الأمور موضعها، وإن فعل ذلك في بعض الأحيان فالتّمييز «لم يكن واضحا كلّ الوضوح، حتّى إنّ القارئ المتوسّط - أو القارئ الأجنبي خاصّة - يسرع إلى الإنزلاق، فيتوهّم الإسلام على أنّه تلك التّصورات الموالية خاصّة وكأنّ تلك التّصورات هي الفكرة الشّائعة عند غير المسلمين، وردّ عليها الأستاذ بوحديبة في بعض الأحيان ولكنّه دعمها من دون أن يشعر من جهة أخرى» والفرق واضح بين ما يصطلح عليه بالإسلام المثالي أو الأنموذج، والإسلام كما يمارسه النّاس في الواقع أي ما يعيشه الإنسان العادي في حياته اليومية، ولعلّ هذا ما يبرّر تغيير عنوان الأطروحة عند طبعها، فبعد أن كانت «الإسلام والحياة الجنسية» جعله «الحياة الجنسيّة في الإسلام». ومهما يكن من أمر فإنّ هذه الدّراسة بالذّات نبّهت إلى مجال غير مطروق إلى حدّ ذلك الوقت في ضوء علم الاجتماع،

[1] سعد غراب، مجلة الهداية العدد 4 السنة3 ، جوان 1976 ص 97 –105.

وخاصّة من زاوية علاقته بالإسلام، وقد تداركها صاحبها بالمراجعة والتشذيب والتّدقيق عند نشرها فخرجت على صورة مغايرة لما كانت عليه في بدايتها.

إنّ من أبرز ما حقّقته الدّراسات الاجتماعية بتونس في علاقتها بالإسلام، محاولة الطّرح النّظري للمسألة، وعرض خطوط عريضة قد تكون نواة مشروع لتوجيه الدّراسة الاجتماعية ذات الصلّة بالإسلام[1]، فالسلوك الدّيني حسب بوحديبة له أهميّة وينبغي دراسته علميّا وفق شروط من أهمّها التّفريق بين المستويات الانتروبولوجية - وهي موضوعيّة بحتة - والمستويات الماورائية وهي ذاتية بحته، وعلى أرباب الشعائر الدّينية أن يفهموا أيضا أنّ الدّراسات الموضوعية لا تهدّد الدّين، وإن هدّدت وهدّمت في بعض الأحيان مكانة الفقهاء الشخصية «فدراسة الدّين ليست بحبس على فئة من المسلمين دون سواهم، كذلك على علماء النّفس والاجتماع أن يفهموا أنّ الدّراسة في شؤون الدّين لا يمكن أن تحيط إلاّ بالجوانب الموضوعية وأنّ الإيمان يجب أن يكون محلّ تقدير واحترام، ثمّ على الجميع أن يفهموا أنّ التّقدم بالدّين وخاصّة بالإسلام لا يمكن أن يكون إلاّ بالتّعاون المستمر بين أصحاب الكفاءات الصحيحة والمتضلّعين في «العلوم الفقهية» والعلوم الاجتماعية، وإذ يحدّد الدّارس هذه الشروط فإنّه يضبط وظائف الدّين في المجتمعات على سبيل التّذكير، فمن وظيفة الضّبط الاجتماعي وهي وظيفة عامّة حيث تساهم المعتقدات المشتركة والعبادات في دمج الفرد ضمن المجموعة ممّا ينظّم السّلوك ويؤدّي إلى ضبط سلّم الأخلاق التي تنهار بأنهيار القيم الدينيّة إلى وظيفة ثورية مثلما كانت المسيحية ثورة على العبودية والإسلام ثورة على الجاهلية أو عند تهديد الأخطار يتحول الدّين إلى عنصر ثورة كما هو شأن حركات التّحرير، هذا بالإضافة إلى الوظيفة الطبّية للدّين في المجال النّفسي وتعديل الشخصية وتوفير نزعة التّعويض والتّوازن وشحن العزيمة والدّفع الفعّال إلى الإنتاج.

لكن الدّارس لا يتردّد في نقد أرباب الشعائر الدينية إذ يبدو الإسلام «معطّلا» لا يقوم بدوره على الوجه المرضي «والأمر بطبيعة الحال يعود على المسلمين لا على

---

[1] خواطر حول الدين ضمن كتاب «لأفهم» ص3 .

الإسلام في ذات نفسه. فالتّطورات الاجتماعية في البلاد الإسلامية عامّة وفي تونس خاصّة جعلت من أرباب الشعائر الدّينية صنفا غريبا من البشر أعني غرباء بالنّسبة إلى القرن العشرين، ولهذا قلّ نفوذ أرباب الشعائر الدّينية على الأجيال الصّاعدة»[1] فالإسلام فقد في نظره وظائفه الثلاث على أيدي المشائخ. وأصبحت الأجيال لا تتّجه إلى الروحانيات إلاّ نادرا، وما يطرح عليها من حلول نابعة من الدّين لا يستجيب لتطلّعاتها ولا يساهم في حلّ مشاكلها «فانحل الضّبط الاجتماعي» بل انتقل إلى «مواطن أخرى ثقافية وفنّية وسياسية» أمّا الوظيفة الثورية فإنّ الإسلام «بصدد فقدانها اليوم» فالثورة ومعركة التّحرير والاستقلال تمّت على أيدي السياسيين لا علماء الدّين، ونلاحظ أنّ هذه الوظيفة استردت فعاليّتها عند معارضة الحركات الإسلاموية للنظام السّياسي وإرباكه وهو ما توخّته حركة الاتجاه الإسلامي في تونس مثلا. ولم تصمد الوظيفة الثالثة بدورها إذ «أصبح الإسلام عند الكثيرين هيكلا بلا روح» فبحكم التّغييرات الاجتماعية السّريعة جدّا لم يعد النّاس يجدون في الدّين كما يقدّم إليهم «ذلك الغذاء الرّوحي الذي تطيب به الحياة... »[2] ونظرا إلى هذا فإنّ «المشكل اليوم في إعادة روح الإسلام ومزجه بمتطلّبات العصر والجيل» وهو تقريبا نفس المشكل الذي واجه مفكّري الإصلاح منذ القرن التّاسع عشر زمن التّنظيمات والنزعة إلى التوفيق بين مقتضيات الشريعة وثقافة العصر الحديثة، غير أنّ الدّارس يدعو إلى «تحليل ضاف وكاف لأوضاع المجتمعات والنّفوس، وهذا يتطلّب التواضع من الجميع والنّزاهة وحدّة الرأي» وفي هذا السّياق يثني على أرباب الكنيسة الذين «استندوا إلى العلم الصّحيح والواقعي ليجعلوا من دينهم أمرا حيّا تتغذّى به النّفوس».

فالقضيّة إذن في مدى إحياء الدّين وجعله يتماشى بفضل الاجتهاد مع الواقع واسترجاع مختلف وظائفه الاجتماعية في إطار مواكبة التّحولات بشتى أنواعها السّياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومن التّوجهات التي سارت فيها دراسات

---

[1] ن م ص6 .

[2] ن م ص7 .

علم الاجتماع بتونس، البحث في وزن المسلمين في العالم اليوم[1]، وتعتبر مشكلة معدّل النّمو عندهم أعلى النّسب في العالم أي 3% ممّا جعل الدّارس يتساءل بكثير من الحيرة عن «مدى تلاؤم تعاليم الدّين الإسلامي إلى الحدّ من خصوبة الولادات والنموّ الدّيمغرافي، ومدى استعداد الدّول الإسلامية إلى الحدّ من هاته الظاهرة» [2] ويقرّ بأنّ ورطة التّخلف لا يتيسّر الخروج منها إلاّ بتوفّر عديد الشروط كتحسين الصّحة والتّغذية وتخفيف حدّة الفقر وتعزيز التّخطيط العائلي ورفع مستويات التّعليم وهي «أهداف متداخلة وهامّة في حدّ ذاتها» ولذلك دعا الدّول الإسلامية الغنيّة والمنظّمات الإسلامية إلى إعانة «الدّول الإسلامية الفقيرة المتخلّفة في العالم الإسلامي، وأن توضع لهم (كذا) التّعاليم السّمحه التي يشتمل عليها الإسلام وأنّه يصلح لكلّ العصور ولكلّ الأماكن ولكافة الأشخاص وأنّه دين ودولة، ففيه السّياسة والاقتصاد والاجتماع وغير ذلك من المقوّمات العصرية لقيام دولة حديثة، وندعو اللّه تعالى أن يوفّق بين المسلمين ويرعى مصالحهم لتكون الأمّة الإسلامية في تقدّم ورقيّ وازدهار دائم»[3] وتبدو في هذا السّياق علامات الخطاب الانتهازي وتداخل السّجلات عند الباحث، فبعد الانطلاق من جداول وأرقام بيانية تؤكّد فشل مشروع التّنمية في العالم الإسلامي وعلاقته بالفشل في التّحكم في معدّل نموّ السّكان وسوء التّصرف في الموارد الاقتصادية يؤول به الأمر في خاتمة الدّراسة إلى الدّعاء وكأنّه إمام خطيب، فبدل طرح حلول للإشكال الذي وصفه وتأكيد إمكانية استثمار مقاصد الإسلام، أخذ يردّد خطابا ممجوجا حول المقوّمات العصريّة في الدّين وصلاحه لأن يكون دينا ودولة مجاريا في ذلك الموقف التّمامي من الإسلام، ولا نرى مبرّرا واحدا لمثل هذا الموقف، خاصّة عند البحث اجتماعيا في وزن المسلمين.

ومن الاختصاصات التي حفل بها علم الاجتماع في تونس، دراسة رمزية التّعبير الجسدي في الفضاءات الإسلامية[4] وإن بدت العبارة عامّة وفضفاضة، إلاّ أنّ

---

[1] طعم اللّه خميس، وزن المسلمين في العالم ضمن واقع المسلمين وتحديات العصر ص 237 –273 .

[2] ن م ص256 .

[3] ن م ص258 .

[4] Zannad Traki, Symboliques corporelles et espaces musulmans.

مدار التّحليل كان على المدينة والحداثة والهندسة المعمارية في علاقتها بالتّقاليد، ممّا ينزّل الدّارسة في مجال علم آجتماع المعمار في تونس خصوصا وفي المغرب العربي عموما، ولذلك تستعرض الدّارسة ما هو معلوم من تهيئة المدينة الإسلامية كتوسّط المسجد الجامع كامل المدينة والتّدرج الدائري للأسواق ونوعية بضائعها وصولا إلى السّور وما وراءه من أرباض ثمّ يتمحّض البحث لفضائي الحمّام والزّاوية لأنّهما المكانان المتاحان للمرأة خلافا للرّجل الذي يتحرّك في إطار المسجد ولم تلحّ عليه كثيرا رغم أنّ أبرز الفضاءات الإسلامية في علم اجتماع المعمار هي المسجد، وفي دراستها لفضاء الحمّام إشارات عابرة إلى الطّهارة ومفهومها وستر العورة أيضا، فالأهمّ عندها هو البعد الجمالي والطقوسي للاغتسال ولا تكاد علاقة الدّين بذلك تهمّها حتى لكأنّ خطابها موجّه للاستهلاك السّياحي، ولعلّ مبرّرها في ذلك أنّ أفضل دراسة كتبت في علمها عن الحمّام هي دراسة عبد الوهاب بوحديبة[1]، وقد ضمّها إلى أطروحته حول الحياة الجنسيّة في الإسلام في ما بعد. أما تحليلها لفضاء الزّاوية فآعتمد مدخلا تاريخيا مبسّطا لانتشار الطّرقية في المغرب العربي منذ عصر الموحّدين نقلا عن برونشفيك وكيف ازدهرت بإفريقية منذ العهد الحفصي ومنزلة الولي الصّالح في المجتمع، لتتعمّق في تفسير دلالات الزّيارة والرقص الطّقوسي (التّخميرة) اجتماعيا بآعتباره وسيلة قطع مع الممارسة اليوميّة الرّوتينية، ويسيطر الوصف الدّقيق لحركات الجسد ضمن الفضاءات المذكورة في كامل الدّراسة، فلا ننتظر تفسيرا للنّصوص الفقهيّة أو لأحكامها في هذا السّياق، فالذي يهمّها بالدّرجة الأولى أنّ تعابير جسد المرأة وحركاته سواء في الحمّام أو في الزّاوية تكشف وظائفها عن القطع مع النّشاط اليومي العادي؛ فنتساءل في نهاية الأمر عن علاقة هذه الدّراسة بالذّات بالدّين تحديدا، ولعلّها لا تعدو وجهة نظر معيّنة - في سياق علم الاجتماع - إلى علاقة الجسد بالمعمار الإسلامي من خلال بعض فضاءاته، خلافا لدراسة أخرى تنتسب إلى علم الاجتماع شططا فهي لا تعدو البحث في تاريخ مؤسّسة دينية

---

[1] Bouhdiba A., Le Hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam, R.T.S.S. N°1, Sept, 1964, p. 7-14

مثل جامع الزّيتونة وما تخلّلها من إصلاحات مع أنّ عنوانها يشير إلى الجامعة الزّيتونية والمجتمع التّونسي[1].

لقد تراوحت دراسات علم الاجتماع من جهة علاقتها بالإسلام في تونس من 1956إلى 1987 مكانيا بين تونس خاصّة والمغرب العربي عامّة ليهتمّ بعضها أيضا بنظام المجتمع والدّولة في الإسلام بصفة أشمل، وقد تردّدت بعض الدّراسات بين التّاريخ وعلم الاجتماع، الأمر الذي آل بها إلى التّعامل مع التّاريخي الموشّى ببعض ملاحظات سوسيولوجية، خلافا لأغلب الدّراسات التي سارت في خطّين بارزين وعبّرت عن نمطين من الاهتمام : دراسات تواكب الاختيارات السّياسية السّائدة، وأخرى اتخذت منحى أكاديميا خالصا تجاوز الدّراسات الاجتماعية العامّة المركّزة على علاقة المجتمع بالإسلام تاريخيا أو في سياق رصد ظروف نشأة حركة الاحتجاج الإسلامي وجذورها التّاريخية إلى البحث في علاقة الدّين بالعصر وتحدّياته أو الحفر في الضمير الدّيني أو التّساؤل عن رسالة الأديان السّماوية اليوم بل التّطرق إلى جدوى الدين في المجتمع الحديث من خلال ثنائيات كالإسلام والكسب والإسلام والتسامح لتبلغ أقصى الطّرافة عند البحث في الإسلام والجنس. أمّا المرجعيّة المعتمدة في أغلب هذه الدّراسات فهي علم الاجتماع الفرنسي؛ كذلك هو شأن لغة الدّراسات فإلى جانب العربيّة برزت الفرنسيّة وسيلة للتّعبير بحكم ثقافة الدّارسين وتخرّجهم من المدرسة الفرنسيّة التي أولوها عناية عندما كانوا يكتبون، فتكثر التّفاسير والتّحاليل التّبريريّة باعتبار أنّ الخطاب موجّه إلى قارئ غربي، لم يفهم جيّدا المجتمعات العربية الإسلامية وعلاقتها بالإسلام، أو لأنّه تظاهر بعدم الفهم، هذا عكس الدّراسات الموجهة مباشرة وباللغة العربية إلى المسلمين فتهيمن عليها لهجة الإيمان والتّقوى والدّعوة إلى العدالة والحقّ وإحياء القيم الإسلامية وإعادة الاعتبار إلى مقاصدها حتّى تكون مساعدا على استيعاب مظاهر الحداثة والتّمدن.

---

[1] Abdelmoula M., L'Université zaytounienne et la société tunisienne, Thèse de Doctorat de 3ème cycle en Sociologie

الفصل الخامس

الإسلام في الدّراسات الحضاريّة

قد لا يحتاج مفهوم الحضارة[1] إلى تفسير بقدر ما نحن بحاجة إلى بلورة مفهوم الدّراسة الحضارية باعتبارها اختصاصا معرفيّا يجمع في أدوات تحليله بين مختلف العلوم الإنسانيّة ويهدف إلى فهم كلّ حضارة بل كلّ ثقافة بما هي أفكار مجموعة فريدة وأعمالها في طور تحوّل، وتأطيرها في ذات الوقت ضمن سياق شامل لأزمة العالم وتحوّلاته. ولا تنعدم الوسائل في الوقت الحاضر لنماذج الدّراسة الحضارية، فكلّ اختصاص يقترح علينا وسائله، فالمؤرّخون يميّزون بصورة تقليدية الحياة السّياسية والحياة الاقتصادية والفنون والآداب، وعلماء الاجتماع يعمدون إلى التّقابل الماركسي بين البنى التّحتية والبنى الفوقية ويفضّلون منذ ڤورفيتش Gurvitch تأكيد الهيكل غير الموجّه للواقع الاجتماعي، ويميّزون مختلف مستوياته في العمق. أمّا علماء السّلالة وبحكم تطبيقاتهم فإنّهم يبرزون تأثير اللغة وعلاقات النّسب والتّقنيات والأخلاق والمعتقدات في حين أنّ أنصار الأنتروبولوجيا الثّقافية الأمريكية ينتظمون حول مفاهيم «الشخصية القاعدية» والتّحولات الاجتماعية وأثرها.

لكن كيف يمكن أن نجانس بين مختلف النّماذج والطّرق ذات الأبعاد الغريبة بعضها عن بعض؟ تلك هي إحدى مهام الدّراسات الحضارية. فمهما كانت نجاعة مختلف هذه الاختصاصات لمواجهة المشكل الماثل أمامنا - أي دراسة الحضارة في صيرورتها - فإنّ خطأها المشترك يكمن بلا شك في عدم قدرتها على السّيطرة على

---

[1] انظر Encyclopedia Universalis. T. Corpus 4, p. 1182-1186 وكذلك حسين مؤنس الحضارة(سلسلة عالم المعرفة).

مفاهيمها ومناهجها الخاصّة بها وتطويرها لتمسّ متعدّد الاختصاصات، والحال أنّ جان بياجي J. Piaget وضّح جيّدا الانقلاب الابيستيمولوجي الحاصل في منتصف القرن العشرين في مجال العلوم الانسانية، إذ ألغى منطق الانغلاق والانفصال بين مختلف الاختصاصات، ونشأ بينها منطق مخالف يقوم على التكامل والتّوالد والتّعاضد، وأصبح تعدّد الاختصاصات منهجا ضروريا حين ندرك أنّ موضوع العلوم الإنسانية أو الانسان هو صيرورة مستمرّة ومتحوّلة ضمن مجموعات شاسعة تتحرّك باستمرار على غرار المجتمعات المعاصرة وما يتخلّلها من تعقيدات في العلاقات بمختلف مظاهرها، غير أنّ تعدّد الاختصاصات ليس اختصاصا مرتجلا وإنّما هو ثمرة تطبيقات عميقة تفترض أيضا مصادرات عمل ونماذج هندسيّة تسمح بتحديد وضع الاختصاصات من بعضها بعضا[1].

إنّ الدّراسة الحضارية تتوجّه إلى العناية «بمظاهر التّميز وبالعلامات المعبّرة عن الخلق والإبداع أو عن الإضافة» في أيّ حضارة وتوظّف لذلك مختلف العلوم الإنسانية كالتّاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا والأدب والإتنولوجيا وعلم اجتماع المعرفة والاقتصاد «إلاّ أنّ ما ينبغي أن يميّز الحضارة عن هذه المعارف لما بينها من قوائم مشتركة، صفة الجمع، فهي كلّ النّصوص المكتوبة لأنّها ذات صلة مباشرة بالواقع وهي متميّزة تنطق عن الإبداع في مستوى الحياة الاجتماعية والفكرية لذلك تتمتّع بنصيب من الجمال[2].

وبما أنّ الحضارة تستوعب نشاط الانسان الذهني والمادي وتشمل الظّواهر والمفاهيم فإنّ الدّيانات تحتلّ مكانا بارزا ضمن أيّ حضارة وعلى هذا الأساس فإنّ علاقة الإسلام بالدّراسات الحضارية وطيدة، فللإسلام مكانة في المجتمع وفي تراث المسلمين وواقعهم بل حتّى في مستقبلهم الأمر الذي جعل المداخل لدراسة الحضارة من زاوية الدّين متعدّدة بل متنوّعة، انشغل بعضها بالنّصوص الدينية أو بالظاهرة الدّينية

---

[1] G. Michaud et E. Marc : Vers une science des civilisations

[2] عمران كمال، في التّعامل مع النصّ الحضاري، ضمن «صناعة المعنى وتأويل النصّ» ص 401-416

وعلاقتها بالسّياسة والمجتمع أو بحضورها في التّراث متوسّلا إلى ذلك في تحليله بآليات البحث التي تتيحها العلوم الإنسانية، فظهرت في تونس وضمن مرحلة دراستنا الزّمنية دراسات متفاوتة القيمة والعــمق والهدف عبّرت عن اختصاص أكاديمي[1] كشف ما بلغه دارسو الحــضارة مــن نضج في البحث والتّدريس والتّأطير إلى جانب الفروع العامّة لاختصاصات كليــات الآداب والعلوم الإنسانية ومعاهدها ونقصد اللغة والأدب، وقد بات من الــضروري الإلمام بالحضارة وقوانينها لفهم اللغة والأدب كما أنّ اللغة والأدب هما مــن أهمّ وسائل البحث الحضاري. وبالتّوازي مع هذا الاتجاه الأكاديمي المختصّ برزت دراســات حضارية وجّهها أصحابها بالأساس إلى الغرب توضّح حقيقة الإسلام وما تعــانيه المجتمعات الإسلامية من قضايا ومشاكل في ظلّ ظروف إقليمية أو عالمية أو تعبّر فقــط عن مجرّد جملة من الحلول الممكنة للتّدارك والإصلاح.

إنّ غزارة الدّراسات وتنوّعها جعلتنا ننطلق من الأطروحات الكبرى للدّراسين ودعمها بمختلف بحوثهم ذات العلاقة بالأطروحة من قريب أو بعيد بما في ذلك ما أنجزوه في مجال تحقيق المخطوطات، أمّا مساهماتهم في الملتقيات العلمية فنظرنا فيها في سياق محور الملتقى ولن ندرجها في هذا السّياق[2]. وسعينا إلى تقصّي دراسات غير ذوي الاختصاص كلّما تناولت موضوعا على صلة بالحضارة الإسلامية وإن في دراسة فريدة سواء كان كتابا أو مجرّد مقال لندرك مدى علاقة الدّراسات الحضاريّة بالإســــلام في تــونس ومــدى طرافتها وما يمكن أن تكون قد حقّقته من إضافات.

ولعلّ البحث عن الطّرافة والجوس في مجال جديد على الدّراسات الحضارية كان وراء تدشين عبد المجيد الشرفي[3] لمبحث يجمع في الدّراسة الفكرين الإسلامي

---

[1] اختصاص الحضارة إلى جانب اللغة والأدب.

[2] دراسات سعد غراب وعبد المجيد الشرفي ومحمد صالح المراكشي مثلا ضمن الملتقيات الإسلامية المسيحية نظرنا فيها في الفصل الخاص بالحوار الإسلامي المسيحي.

[3] الشرفي عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النّصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر وهي

والمسيحي «بعيدا عن الطرق المعبّدة» فقد لاحظ أنّ الردود الإسلامية على النّصارى «لم تحظ بنفس العناية، فلم تشملها أيّة دراسة ولم ينشر العديد منها ممّا لا يزال مخطوطا متفرّقا» ومن هنا كانت المغامرة باقتحام «ميدان بكر» ومحاولة «تفسير تضاريسه» وإبراز «أهمّ خصائصه» فميدان «الجدل الدّيني من أفضل المداخل إلى معرفة حقيقة الدينين» وبواسطته أثار «من المشاكل أكثر ممّا» قدّم «من الحلول النهائية أو شبه النّهائية» فأغراض عمله فتحت السّبيل أمام «بحوث عديدة» يمكن لأصحابها أن يبلغوا نتائج جديدة، وبهذا تكون الدّراسة قد قامت بوظيفتها المعرفيّة، إذ مهّدت المسالك أمام غيره من الباحثين ليواصلوا المسيرة، أمّا المنهج المتوخّى فكان المنهج التّحليلي المعتمد على التّفكيك وإعادة التّركيب، وهو ما جعل البحث يوفّر «مادّة كافية للتّمييز بين مختلف المقاربات التي يقتضيها الفكر الحديث ومقاربات المفكرين الذين عاشوا في القرون الهجرية الأولى (...) فنكون بذلك ساهمنا مساهمة متواضعة في تخليص الفكر الإسلامي الحديث من التكرار والاجترار وإعانته على مواجهة الحداثة في بعدها الفكري والفلسفي العام» وهذه إحدى ميزات مثل هذه الدّراسة، فلئن كان الموضوع مركزا على مدوّنة تقليدية إلاّ أنّ المقاربة ووسائل التّحليل والاستنتاجات تعتمد كلّ ما هو حديث فنتجاوز تلك القطيعة المزعومة بين القديم والحديث في الدّراسة الحضارية، بل إنّ قيمة أيّ موضوع في ما يوفّره من وسائل معينة على استيعاب الحداثة والانخراط في نسقها.

إنّ هذه الدّراسة تفاجئ القارئ بميزتين احتلّت بفضلهما مكانة هامّة في البحث العلمي لا تنازعها فيها دراسة أخرى : الميزة الأولى تتمثّل في أنّ البحث فيها شبّ في الفكر الإسلامي عن الطّوق إذ راح الدّارس يخرق التّخوم باتجاه الآخر ليجوس في المناطق المشتركة والفاصلة بين العقيدتين الإسلامية والمسيحيّة. والميزة الثانية تتمثّل كما - أشار هو ذاته - في تجاوز الطرق المعبّدة، كيف لا وقد كشف لنا التّحليل للجدل الإسلامي - المسيحي أنّه ما لم يطّرح جانبا وجدانه الدّيني ولم يتسلّح بفكر ثاقب حصين

أطروحة دكتوراه دولة ناقشها سنة 1982 .

فإنّه يقع لا محالة في ما وقعت فيه الأطراف المتجادلة من نفي للآخر ورميه بالقصور الذّهني والتّعصب الدّيني.

لقد كان الدّارس واعيا بهذه المسائل ومتمثّلا للمزالق التي قد تحيد بالتّحليل عن أهدافه فخصّص الباب الأوّل لاستصفاء العقائد المسيحية ممّا شابها من أهواء المؤرخين ومذهبيات الدّارسين وقد اقتضى منه ذلك قراءة مئات من الكتب والفصول في لغات عديدة. ولعلّ الوقوف على أهمّ أفكار مقدّمة هذه الأطروحة وخاتمتها العامّة كفيل بإبراز قيمتها وما حقّقته من إضافات في مجال الدّراسات الحضاريّة إذ حلّل الدّارس في المقدّمة طبيعة العلاقة بين أهل الديانتين منذ خرج العرب بالإسلام من الحجاز إلى البلدان المجاورة أو النائية، فبيّن أنّ هذه العلاقة لم تنفك في مدّ وجزر بين التّعايش السّلمي والتّصادم العنيف أمّا عوامل الصّدام فترجع إلى أنّ كليهما يدّعي الكونية : المسيحية بالانتساب إلى الوحي النّهائي الأكمل والإسلام بصفته الرسالة الخاتمة لما سبق، والوحي النّاسخ لما حرّف من نصوص الكتب المقدّسة، أما بخصوص تحليل وظيفة الجدل العقائدي في الصّراع بين أهل الديانتين فقد ركّز على الدّور السّلبي للجدل إذ تبيّن للدّارس أنّ الظرفيات الحافّة بهذا الجدل موسومة بالتأزم، لذلك كثيرا ما اتخذه الصّحابة سلاحا في الحرب النفسانية بين الطّرفين.

وبما أنّ موضوع الدّراسة يتعلّق من هذه المجادلات بالجانب الاسلامي فقط فقد عني المؤلّف بتحديد مفهوم الرّدود الاسلامية على النّصارى مبيّنا أنّه «فنّ كلامي قد يندرج ضمن باب التّوحيد في المؤلّفات الكلامية عموما وقد تخصّص له كتب ورسائل مفردة وأنّ الغرض منه دحض العقائد النّصرانية وتثبيت المسلمين على عقيدتهم وتحذيرهم من تضليل النّصارى». وفي ما يخصّ المرحلة الزّمنية للموضوع فقد انتهى من النّظر في العديد من الرّدود المطبوعة والمخطوطة ومن المقارنة بينها إلاّ أنّ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي كان بالنّسبة إلى الفكرين المسيحي والإسلامي بداية عهد الإنطواء على الذّات وطغيان الجمع والتّصنيف على الابتكار والاجتهاد، ولذلك فإنّ المجادلات التي أعقبت القرون الأربعة الأولى - الفترة الزمنية المناسبة

للموضوع - لم تزد في الغالب على التّحليل ودعم الاستشهاد بالنّصوص والتّعمق في اتجاهات سلكها الأقدمون.

وقد علّل الدّارس في نهاية مقدّمته اختياره للمنهجية التي اتّبعها في معالجة الموضوع وقامت على مرحلتين : مرحلة أولى لعرض العقائد المسيحية وتطوّرها التّاريخي ومرحلة ثانية لعرض الردود وتحليلها بردّها إلى طبيعة الموضوع، فالعقائد المسيحيّة كما جاءت في الرّدود الإسلامية لم تسلم من التّحريف والتّشويه، لذلك رأى الدّارس ضرورة تقديم عرض أوفى ما يكون لحقيقة هذه العقائد في مصادرها الأصلية ونصوصها التّأسيسية ثمّ تقديم الردود بألفاظ أصحابها حرصا على قيمتها التّاريخية.

إنّ ما توصل إليه الدّارس في خاتمة البحث يؤكّد عمق ما حقّقه وطبيعة النتائج التي توصل إليها، فقد أبرز أنّ احتكام أطراف الجدل الإسلامي - المسيحي إلى مقاييس ذاتية أنتج جدلا عميقا بحيث زادت الهوّة بين الطرفين إتساعا، إذ ردّ النّصارى على المسلمين بالتّشكيك في العقيدة الاسلامية واعتبار الإسلام دينا مزيّفا يشرّع للرّذيلة وعلى هذا النحو تأكّد حكم الدّارس على الجدل الدّيني بكونه سلاحا نضاليّا، وقد بيّن أنّ دخول أعداد من النّصارى في الإسلام لم يكن نتيجة لهذا الجدل بل لعوامل اجتماعيّة وسياسيّة متفاعلة مع العامل الدّيني الصّرف.

وقد ارتأى لتقدير الرّدود الإسلامية حقّ قدرها البحث عن منهج آخر يمكّن من الوقوف على الأسباب العميقة التي دعت المفكّرين إلى المجادلة. وفي إطار البحث عن هذه الأسباب وقف الدّارس على الفارق الجوهري بين المسيحية والإسلام مبيّنا أنّ التّقابل الجوهري بينهما يرجع إلى «المسألة التّاريخية» التي كانت دوما ملازمة للمسيحية، فالعهد الجديد بما هو قراءة للعهد القديم من خلال تأويل شخصيّة عيسى النّاصري لم يعد معيارا لفهم النصّ القديم بل أصبح بدوره في حاجة إلى التأويل وأصبح الإيمان المسيحي يمرّ عبر تأويل نصّ هو بدوره تأويل لنصّ آخر وينتج عن ذلك وجود نصوص عديدة غير متجانسة لمؤلّفين عديدين، في مقابل ذلك كان القرآن لدى المسلمين هو المعيار الثابت للإيمان الإسلامي.

وقد تمحور الخلاف حول مشروعية التّأويل : فالمسيحيّون ينكرون على المسلمين تأويلهم لليهودية والنّصرانية بمنطلقات قرآنية، والمسلمون يحتجّون على مشروعيّة تأويلهم بكون الرسالة المحمّدية هي خاتمة الرسائل التّوحيدية المتقدّمة عليها في الزّمن والمتأخّرة عليها بالذّات، فمفهوم «الدّين عند اللّه الإسلام» تمتلك شرعيّة تصحيح ما حرّف وما أوّل تأويلا فاسدا. وبناء على هذه الفوارق بيّن الدّارس عسر التّوفيق بين المجادلات الإسلامية والمسيحية باستثناء اشتراكها في العقليّة وفي المنهجيّة فالطّرفان ينتسبان إلى نفس الأطر المعرفية : يؤمنان بوجود إله واحد خالق لكلّ البشر، ويوظفان المقولات الأرسطية والمنطق اليوناني في تفسير إيمانيهما والبرهنة عليه.

وقد شكّلت هذه النتيجة قاعدة النّظر في تقييم الدّارس للجدل الإسلامي المسيحي، فاعتماد المنطق اليوناني في مباشرة النّصوص المقدّسة أدّى إلى إخضاع اللغة المفارقة ذات الأبعاد الدلالية المتعدّدة للّغة الفطرية الآنية وإلى حصر التّعبير الرّمزي الثّري بالمعاني في التّعبير التّصوري المؤدّي لمعنى واحد. وقد وجد الدّارس في علاقة الدّين بالثقافة والدّولة ما به علّل الاتجاه إلى التعامل مع النّصوص المقدّسة، فالدّين والثقافة والدّولة عناصر تتآزر وتعمل على توفير الانسجام وتوحيد المشاعر والمصالح لمواجهة قوى التّفكك : تعدّد الآراء والفرق والأجناس والأقليات والعادات...

وبهذا الاستتباع أصبح دور المفكّر المجادل منحصرا في تنظيم خطاب تتراكم فيه المعلومات المتعلّقة بغرض ما، بصفة تؤدّى إلى تشبّع القارئ بها فى مستوى اللاّشعور، أكثر ممّا تؤدّي إلى «الاقتناع العقلي الثابت». وعلى هذا الأساس من إخضاع الدّين لسلطان العقل بيّن الدّارس أنّ المجادلين المسلمين لم يتعاملوا مع النّصارى باعتبارهم يمارسون دينا حيّا بل ركزّوا اهتمامهم على مقرّرات المجامع وأخضعوها للرّؤية الإسلامية ليستخرجوا منها عقائد مجرّدة مفارقة لمشاغل النّصارى أنفسهم» وقد توصّل الدّارس في نهاية الأمر إلى تحديد الشروط الكفيلة بتجاوز حوار الصمّ الذي كان سمة الجدل الإسلامي - المسيحي في العصر الوسيط إلى حوار تتفاعل فيه الرؤى الدّينية والحضارية أخذا وعطاء. وليس ذلك بعسير على المفكّرين المسلمين

إذا ما أخذوا بعين الاعتبار التّحولات الاجتماعيّة والاقتصادية والحضارية التي تمرّ بها مجتمعاتهم وإذا ما اتجهوا إلى التّراث لا لتضخيمه وتلميعه «لتصفية الحساب معه حتّى لا يبقى تعلة للكسل الذّهني والخوف من مواجهة المشاكل مهما بدت مستعصية على الحلّ».

وهكذا يمكن التّسليم بأنّ هذه الدّراسة مثّلت إضافة في مجال الدّراسات الحضارية في تونس في سياق البحث العلمي أو ما تعلّق منه خاصّة بالفكر الإسلامي الكلاسيكي فقد لفت صاحبها نظر المهتمّين بالتّفكير الديني القديم إلى جوانب من الفكر الإسلامي طواها النّسيان وطرح فيها من الأسئلة ما يعمّق الحيرة في النّفوس القلقة بحاضرها المنحوت من ماضيها، بل خرج منها بنتائج أثّرت في الفكر الإسلامي وعلم الأديان المقارن والحوار الاسلامي المسيحي بصفة عامّة.

إنّ عدول الدّارس في حصر مدوّنته عن الرّدود المشهورة والمعتبرة عند عامّة الباحثين ممثلة لهذا الغرض إلى المعيار التّاريخي وما استوجبه ذلك من الإحاطة بظرفيات نشأة الجدل وتحليلها، مكّن القارئ لا فقط من فهم هذا الفنّ بل أيضا من فهم منعرجاته الحاسمة، فلولا اعتماد الدّارس على المعيار التّاريخي في تحليل تطوّر الرّدود الإسلامية على النّصارى لما أمكن لنا أن نتبيّن قيمة مفكّر كأبي عيسى الورّاق أو ابن ربن الطّبري، فالأوّل سنّ لمن جاء بعده الاعتماد على الأدلّة المنطقية في الاستدلال على فساد عقائد النّصارى في التّثليث والتّجسد والثّاني كان أوّل من جمع الأدلّة على نبوءة محمد من الكتب المقدّسة عند اليهود والنّصارى بحيث كان من بعده عالة عليه في هذا الباب، غير أنّ اعتماد المعيار التّاريخي لا يعني أنّ الدّارس اكتفى بدراسة الرّدود في سياقها التّاريخي فحسب بل إنّه خرج من ذلك بنتائج تتجاوز بالجدل الإسلامي المسيحي مواقع الهجوم والدّفاع التي اتخذتها الأطراف المتجادلة قديما إلى إنشاء جسور للحوار بين الأديان على قاعدة احترام الآخر وعدم إسقاط التّالد من عقائدها على طريفها والاستعداد النّفساني إلى قبول ما هو إيجابي فيها أو في أثارها الأخلاقيّة. وقد توصّل الدّارس إلى هذه النتائج بتطبيقه منهجا في القراءة يقوم على اعتبار الرّدود مدوّنة واحدة أوّلا وتفكيك النّصوص وإعادة تركيبها ثانيا على أساس

مغاير لما بنيت عليه استخلاصا للمحاور التي يدور حولها الردّ، قصد الكشف عن خلفيات الآراء المعبّر عنها والمسلمات الضمنية التي ينطلق منها أصحاب الرّدود، وعلى ضوء هذا المنهج التّحليلي تمكّن من أن ينشئ من الحجج التي تراكمت وتتابعت بدون رابط منطقي، نصوصا متماسكة البنية أدّى استنطاقها إلى الكشف عن خصائص في الفكر الإسلامي كانت مجهولة، كما أدّى إلى تجاوز نتائج القرارات الاجترارية للنّصوص التّراثية أو القراءات المتمذهبة التي «تلوي رقاب النّصوص ليّا».

ولعلّه ليس أدلّ على قيمة هذا المنهج في قراءة النّصوص التّراثية والمتعلّقة بالخصوص بالعقائد الدينيّة من تمكّن الدّارس من البقاء وهو يحلّل ويستنتج خارج حلبة الصّراع، فلا وجدانه الدّيني غلبه ولا الهرطقات الاستشراقية أثارته، وهذا الموقف المحايد التزم به في كلّ دراساته اللاّحقة[1].

وعلى هامش الدّراسة السّابقة قام الدّارس بتحقيق مخطوط له علاقة وطيدة بالمبحث، فكتاب مقامع الصّلْبان لأحمد بن عبد الصّمد الخزرجي (519-582هـ) [2] يندرج «في نطاق العديد من المصنّفات التي شهدتها الأندلس في مجال الجدل العقائدي والرّدود على النّصارى بصفة خاصّة من أمثال «الفصل في الملل والأهواء والنّحل» لابن حزم ت (456/ 1063) وقد لاحظ المحقّق أنّ كتاب الخزرجي المؤلّف في منتصف القرن السّادس لم يحظ «إلاّ بعناية طفيفة جدّا» وأحال على مرجع وحيد اهتم به، لذلك رأى من المفيد تحقيق النصّ تحقيقا علميا ووضع فهارس تحليلية له «من شأنها أن تعين على دراسته» مبتدئا «بالتّعريف بالمؤلّف وبالكتاب ثمّ بمخطوطاته». ولعلّ الدّافع الموضوعي لتحقيق هذا المخطوط بالذّات مدى علاقته بما كان يتعمّق فيه من بحوث في الجدل بين المسلمين والمسيحيين، فضلا عن توفّر النّسخ في تونس «وقد يدلّ وجود نسخ الكتاب في تونس على تداوله في أوساط الأندلسيين النّازحين من إسبانيا».

---

[1] راجع مثلا مؤلّفيه : الإسلام والحداثة ولبنات، وصدرا بعد سنة 1987 وقد أطلق عليه عياض ابن عاشور في أشغال مائدة مستديرة ببيت الحكمة بقرطاج بشأن هذا الحياد أنّه كائن من كوكب آخر Extraterrestre عند تعامله مع النّصوص.

[2] الخزرجي أحمد بن عبد الصّمد، مقامع الصّلبان، تحقيق عبد المجيد الشرفي وتقديمه.

وتتأكّد النزعة التّحليلية النقدية عند الدّارس حين علّق على طريقة المؤلّف في الردّ، ونوعية الرّدود عموما «تعتمد الحجج النّقلية أساسا ولا تجنح إلى المناقشة الكلامية» بل لاحظ انسجام ردود الخزرجي مع سائر تآليف الرّدود في القديم ولم يتردّد في نقد مصادره بعد تصنيفها والتنبيه إلى عدم وجود بعض النّصوص في الكتاب المقدّس مما آستعمله الخزرجي للردّ وتخصيص قسم من الفهارس لها. أمّا دراية المحقّق الجيّدة بالأناجيل ومحتوياتها فبرزت من خلال تعاليقه وبالرّجوع إلى فهرس نصوص «الكتاب المقدّس» بل تلوح الدّقة مثلا عند معالجة بعض أسماء الأعلام المذكورين في النصّ فأغشتين مثلا يميّزه عن أوغسطينوس St Augustin أسقف هيبون Hippone المشهور.

وسعيا من الدّارس إلى توجيه كلّ طاقاته إلى الاختصاص الذي كان يعمّق فيه البحث نجده يدرس في نفس السّنة المسيحية في تفسير الطّبري[1]، فيعرض مبرّرات اهتمامه بهذا الموضوع بالذّات ويشرّع له محدّدا المنهج وإطار الدّراسة والهدف منها «إنّ أيّ بحث في الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية ينبغي أن ينطلق من الفهم الإسلامي لنصوص القرآن المتعلّقة بالمسيحيّة، ومن هنا يكتسي تفسير الطّبري أهميّة خاصّة، فهو باعتباره تفسيرا «بالمأثور» يعكس لنا الطّريقة التي فهمت بها الأجيال الأولى الآيات القرآنية المتعلّقة بالنّصارى».

وينبّه الدّارس - وهو على حقّ - أنّ المسيحيّة في تفسير الطّبري «ليست بالضّرورة المسيحية الوحيدة التي يقتضيها النصّ القرآني، بدليل الفرق الكبير بين نظرة التّفاسير القرآنية إلى هذه الدّيانة وتأثّرها بثقافة المفسّر ومنهجه وظروف عصره... » لذلك يقرّر «أنّ البحث التّاريخي في النّظرة الإسلامية إلى المسيحية في أشدّ الحاجة إلى الدّراسات المفردة عن التّراث التّفسيري الضّخم أو عن أهمّ أعلامه وممثّليه على الأقلّ - بالإضافة إلى المؤلّفات التي تتناول الموضوع مباشرة كالكتب

---

[1] المسيحية في تفسير الطّبري، المجلّة التونسية للعلوم الاجتماعية، السّنة السادسة عشرة 1979 العدد 58 59 /ص 51 –89 ، والبحث مذيّل بتاريخ 1975 أي نفس سنة نشر مقامع الصّلبان.

الموضوعة في الجدل العقائدي إذ ذاك فقط يمكن تبيّن الاستقرار أو التّطور الذي حصل في هذه النّظرة سواء من حيث هدفها أو وسائلها. وما هذا البحث إلاّ مساهمة متواضعة في هذا العمل» ومسألة التّواضع هذه غالبا ما تتواتر في دراسات التّونسيين وبحوثهم تعبيرا منهم عن أنّ ما توصّلوا إليه من نتائج علميّة ليس نهاية في حدّ ذاته بقدر ما يؤكّد نسبيّة الحقائق في المجال المعرفي، حتّى وإن كان المبحث بكرا أو الدّراسة غير مسبوقة وتجد صداها الواسع في الأوساط العلمية كما هو شأن هذه الدّراسة بالذّات، التي ترجمت إلى الإنقليزية والفرنسية[1].

ويظل توضيح المنهج المتوخّى في دراسات عبد المجيد الشّرفي هدفا قائم الذّات، فبعد تتبّع كلّ «ما يتعلّق بالمسيحية في تفسير الطّبري» يستعرض «نظرته إلى الإنجيل ثمّ الأخبار المتعلّقة بيحيي ومريم وعيسى، فالعقائد المسيحيّة الخاصّة بالمسيح والتّثليث وأخيرا مختلف ما يقوله التّفسير عن النّصارى قبل أن نختم ببعض الاستنتاجات». أمّا في التّحليل فيعمد إلى النّقد والمقارنة والكشف عن تناقضات الطّبري ومدى تأثير الموقف الإسلامي في هذا التّفسير ومختلف روايته «وهذا التّناقض أو قل التّردد، في تفسير الفرج يدلّ على كلّ حال على مدى الحرص على تبرئة مريم من تهمة الزّنا عند حملها بعيسى من غير زوج» أو قوله «وهكذا أفرغت «كلمة» و«روح» أو «روح القدس» من جميع الشحنات المعنوية التي تثيرها في أذهان المسيحيين واكتسبت بذلك معاني إسلامية خالصة لتتلاءم خاصّة وعقيدة التّوحيد المطلق التي جاء بها الإسلام وعليها يدور محور القرآن كلّه، ولنفي «الشّرك» الذي يمثّله ألوهية المسيح والإيمان بالثالوث».

إنّ سلطة النّقد بارزة عند الدّارس، بل لا يتردّد في تطبيقها على عمله، فما يتصدّى له لا يخلو من عسر، بل هو عمل مجموعة بحث لا عمل فرد، وهو ما يجعله يقرّ بأنّ ما قد يتوصّل إليه من نتائج «لا يمكن أن تكون إلاّ نتائج مؤقّتة» لأنّ من أراد «فهم ما جاء في تفسير الطّبري وتقييمه تقييما سليما» عليه «الرجوع إلى تاريخه أوّلا

---

[1] Christianity in the Qur'an commentary of Tabari, ISCH N°6, 1980 p. 105 - 148.
Le christianisme dans le Tafsir de Tabari, MIDEO, Vol 16, 1983, p. 117-168

لمقارنة الأحداث ذات الصبّغة التّاريخية المثبتة هنا وهناك، ثمّ الرجوع إلى غير تاريخ الطّبري من التّواريخ والنّصوص والوثائق».

لقد أدّى التّحليل إلى اعتبار الطبري قد وضع «الحدّ الفاصل بين عهد الرواية الشفوية «المنفتح» وعهد التّدوين الذي هو بداية انغلاق السّنة التّفسيرية على نفسها وثبات الفكر الإسلامي بصفة عامّة» ويظلّ الدّارس محافظا على آليات تتواتر في كلّ دراساته ذلك أنّه يعقد الصّلة باستمرار بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي والعصر الحديث أوّلا ولا ينهي دراسة أو بحثا دون عرض مشروع بديل في شكل أفكار أو استنتاجات يمكن العمل بها واستغلالها، فالتّحليل والنّقد وإعادة التركيب بعد التّفكيك والخلاصات النّهائية تؤدّي عنده حتما إلى وضع استراتجيا للتّجاوز والتّأسيس من جديد، ومثل هذا المنهج سعى اغلب العاملين معه في مجال الدّراسات الحضارية إلى اقتباسه منه[1]، ففي ما يتعلّق بدراسة «المسيحية فتفسير الطّبري وبعد تقييم طريقة الطّبري المتوخّاة في التّفسير «بالمأثور» ونقده، أثار الدّارس قضيّتين «هامتين» في نظره «لما لهما من انعكاسات على الفكر الإسلامي الحديث في صلته بالتّراث التّفسيري عموما من خلال مثال الطبري» فالقضيّة الأولى تدور حول مدى جدوى مخاطبة النّصارى إلى اليوم بنفس حجج الطّبري ونسبة معتقدات إليهم، هم بدورهم يرفضونها بل ما قيمة «الدّفاع عن مبادئ صالحة بحجج واهية وبأسلوب في الدّفاع لا يتناسب والعقليّة الحديثة متجاهلا مكتسبات العلوم الحديثة الإنسانية منها على الأخصّ؟» ومثل هذا النّقد يتوجّه به لا محالة إلى من يصرّون على التغاضي على الواقع وتطوّر أدواتها من خارج النصّ التّأسيسي وهي نتاج تراكمات وطريقة في التفكير تعتمد آلية إثبات الذّات بإقصاء الآخر وإفحامه. أمّا القضية الثانية فتتعلّق باعتبار القصص القرآني ذا صبغة تاريخيّة ويثني الدّارس في هذا السّياق على موقف محمد عبده وطه حسين ومحمد أحمد خلف اللّه إذ نفوا هذه الفكرة بجرأة آملا أن يرى «في مستقبل قريب تفسيرا قرآنيا يأخذ بعين

---

[1] راجع مثلا قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي، سلسلة دراسات في الحضارة العربية الإسلامية عدد1 .

الاعتبار الحقائق التّاريخية المقبولة عند جمهور المؤرّخين على اختلاف نزعاتهم ولو كانت وقتية».

ولا نظنّ من جهتنا أنّ مثل هذه الاستنتاجات ومثل هذا النّقد بحاجة إلى تعليق أو تفسير بقدر دلالتها على جدّية الطّرح وطبيعة النّقد ونضج الموقف في بعض الدّراسات الحضارية التّونسية المتعلّقة بالفكر الإسلامي، فالمقارنة الضمنية كفيلة بإبراز الفرق في نوعيّة المواضيع وطريقة معالجتها بين المختصّ في دراسة الحضارة من الأكاديميين التّونسيين والمثقّف التقليدي أو الإسلامي عموما فلكلّ منهما مرجعيات وآليات معالجة، فحين يحتفظ الأوّل بإيمانه ويظلّ محايدا في التّحليل، يسلّط الثاني عقيدته ويلغي أمامها كلّ وسائل البحث العلمي والعلوم الانسانية خاصّة.

ولعلّ النّظر في دراسات أخرى لعبد المجيد الشرفي ضمن اختصاص الإسلاميات يثبت قيمة ما وفّرته الدّراسة الحضارية من نتائج جديدة وطريفة [1] ذلك أنّ حرصه على تحليل المفاهيم الحديثة ورصد مدى تأثيرها في المجتمعات الإسلامية جعله يدرس العلمنة فيها فهي «مفهوم حديث نسبيّا» بل هي ظاهرة لم تنل حظّها من الدّرس «رغم أنّها حقيقة واقعة في هذه المجتمعات أكثر منها مجرّد موقف فكريّ» [2] وخلافا لما اعتاده الدّارسون التقليديون للفكر الاسلامي من تسرّع في الحكم على العلمنة بأنّها مدخل إلى الإلحاد أو سبب من أسباب تغريب المجتمعات العربية الاسلامية

---

[1] تجدر الإشارة على هامش الجدل وعلاقة المسيحيّة بالإسلام إلى مقال له بعنوان «الحركة التّبشيريّة في تونس» حوليات الجامعة التّونسية العدد 8 سنة 1971 ص 131 – 156 وطرح في خاتمته أسئلة جوهرية مثل «هل كان رجال الدّين خاصّة شاعرين بأبعاد هذه الحركة ؟ (...) هل تنصّر عدد من التّونسيين وفي أيّ ظروف؟ هل كان لها مفعول في البيئة التي انتشرت فيها ؟ هل ساهمت في بعث حركة فكرية أثرت التفكير الديني مطلقا ؟».

[2] La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, I.S.CH N° 8, 1982 p. 57-67

وقد اعتمدنا النصّ المعرب بعنوان : العلمنة في المجتمعات العربية الاسلامية ضمن كتاب لبنات ص 53.

وتكفيرها والسّير بها في غياهب المادّية[1] يحرص الشرفي مبدئيّا على تعريف المفهوم بأقصى ما يمكن من الدّقة متبنيّا تعريف بيتر بيرجر Peter Berger لها بصفتها «السّيرورة التي بها تخرج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة على سلطة المؤسسات والرّموز الدّينية» ويؤكّد بذلك أنّ «العلمنة هي تطوير الجانب الدّنيوي على حساب الجانب المقدّس أو الدّيني» ومن هنا يأخذ في البحث عن الأسباب الأساسية لهذه الظاهرة موليا وجهه شطر الحضارة الغربية بإيجاز، محدّدا الأسباب والظّواهر، ولئن كانت بعض الأسباب المؤثرة في ظهور العلمنة بالمجتمعات الغربية هي ذاتها في المجتمعات الاسلامية الحديثة نظرا إلى تعرّضها للتغريب وخضوعها تقريبا لنفس الأنماط الثقافية المسلّطة عليها من قبل الغرب الاستعماري فإنّ عوامل أخرى داخليّة تخلّلت نسيج الثّقافة العربيّة الإسلامية منذ زمن قديم وعبّرت عن بوادر العلمنة وبذورها كما بيّن الدّارس بواسطة أمثلة متنوّعة ومختلفة فلو «لم تكن المجتمعات العربية الإسلامية مهيّأة سلفا للعلمنة لما كان لكلّ المؤثرات الغربية مجتمعة أن تنجح في تغييرها، ولو لم يكن الأمر كذلك لماتت هذه المجتمعات أو ذابت تماما في غيرها» وهذا ما دعاه إلى تنكّب «القوالب الجاهزة» لرموز الاستشراق أو للمجدّدين للاسلام في العصر الحديث.

ولعلّ مناقشته لفكرة من يقارنون الإسلام بالمسيحيّة معتبرين الإسلام لم يفصل بين الزّمني والرّوحي وأنّه دين ودولة، لا تخلو من تعمّق نقدي، فهي فكرة متطرّفة وينقد أيضا من يعتقدون شططا أنّ عدم الفصل هو سبب رئيس لما تعانيه البلدان الاسلامية بل إنّ الفصل بين الدنيوي والمقدّس سارع بتقدّم الغرب وهذا الرأي لا يخلو عنده من «تسرّع في الحكم» ولذلك يستنجد بالعود إلى التّاريخ منطلقا من «النّصوص المؤسّسة للإسلام ومن القرآن في المقام الأوّل» لإبراز «ما يختصّ به الدّين الإسلامي في عمقه» مستنتجا بعد المقارنة باليهودية طورا وبالمسيحيّة طورا آخر أنّ الإسلام هو «الدين الذي تخلّص من أقوى أعراض المقدّس من أسرار ومعجزات وسحر قد أوكل الإنسان لأوّل مرّة في التاريخ إلى نفسه وجعله مسؤولا عنها».

---

[1] وهي فكرة متواترة على سبيل المثال عند الحبيب المستاوي والتّهامي نقرة.

وتتداعى تبعا لذلك الاستنتاجات المؤيّدة لبوادر العلمنة في الإسلام مثل حريّة الإنسان ومسؤوليته في مجال النشاط الإنساني دون أن يغيب الحضور الإلهي فيه، ودون أن يكون في ذات الوقت عائقا في «طريق العلمنة» كما أنّ «معقولية الشريعة» وما تفرزه من قوانين وقواعد أخلاقية ليست خارجة عن إطار الزّمان وليست مرتبطة بالنّظام الكوني يؤكّد مفهوم التّطور وتجاوز القداسة بالخضوع إلى ما هو معقلن، وقد تتبّع الدّارس بدقّة مختلف المجالات التي سرى إليها تأثير العقل على حساب «التّفكير الأسطوري» إلى جانب ميدان التّشريع مثل الفلسفة وعلم الكلام والشّعر فضلا عن كلّ نشاط علمي كالطبّ والصيدلة والرياضيات. وهذا ما جعله يعتبر أنّ ما طرحه من أمثلة قليلة برهن على أنّ «الإسلام دينا وممارسة دينيّة يجيز بل يساعد على بعض أشكال العلمانية» وفق التّعريف الذي اختاره منذ البداية، غير أنّ هذا الاستنتاج لا يجعله يخفي الوجه الآخر من الحقيقة، تلك المظاهر التي تعارض مسار العلمنة وهي أيضا من الاسلام ولا يقف عندها جميعا بل يختار أكثرها دلالة مثل سلطة السّنة على العقول وتداخلها في ذهن العامّة بما هو مقدّس، فقد نسبت العامّة إلى الرسول «جملة من المعجزات التي أصبحت لها منزلة السّلطة النّافذة وذلك منذ تدوينها في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي في كتب السّيرة النّبوية» واقترن ذلك بعودة «الاسلام التّاريخي (...) شيئا فشيئا إلى الاعتماد على الأسطورة في نظرته إلى العالم» كما أنّ أولي الأمر استفادوا كما يرى الدّارس من «الشرعية» التي يمثّلها الدّين فاستغلوه «وبالغوا في استغلاله» وهو نفس مبدإ المعارضين الذين توسّلوا بدورهم بالدّين لرفع راية العصيان وبذلك اكتسب الخليفة رمز القداسة وهيمن النّظام «التيوقراطي» المعارض تماما «للديمقراطية» على المجتمعات الإسلامية.

لكن مهما كان الموقف من العلمنة تأييدا أو رفضا فإنّها عبّرت كما يستنتج الدّارس عن «قوى سيسيولويجة بعيدة الغور، ليس للسّلطات السّياسية ولا لإرادة الأفراد عليها إلاّ نفوذ محدود» وهي عبّرت أيضا «عما أنجزه الضّمير الدّيني في مجال التّوحيد الخالص» بتحميل الإنسان مسؤوليته وحرّيته في الوجود، لكن عودة تقديس «العالم وإضفاء صبغة أسطورية عليه» بيّنت أنّه «إنجاز هشّ» رغم أنّ النّزوع

طبيعي في «حدود الثقافة» باعتبار حاجة الإنسان إلى الشّعور بالطّمأنينة باستمرار. لكن الفرق بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية الإسلامية أنّ المجتمعات الغربيّة «تعلّمت أن تعيش مصيرها مأسويا بقدر لم يكن للمجتمعات التّقليدية أن تعيشه» وبرغم أنّ العلمنة ظاهرة كونية فإنّ درجة التّأثّر بها ومستوياتها تختلف وفق دراسات غربية دقيقة من طبقة اجتماعية إلى أخرى ومن سنّ دون آخر، ومع عدم توفّر مثل هذه الدّراسات في ما يتعلّق بالمجتمعات العربية الاسلامية فإنّ نفس التّوجهات تنطبق عليها كما يرى الدّارس ولا معنى لمن يحكم «بأنّ المجتمعات العربيّة الاسلامية غير قابلة بسبب الإسلام لأن تتسرّب إليها العلمنة، والحال أنّ الأمر يتعلّق على الأرجح بفارق تاريخي» وليس «تطوّر قطاع الانتاج الحديث» هو العامل الوحيد لظهور العلمنة بل هناك عاملان على الأقلّ يؤثّران بعمق في دفع نسق العلمنة في المجتمعات العربية الاسلامية وهما في رأيه على مستويين : مستوى بارز ويتمثّل في «اكتساح النماذج الغربية (...) وما يتبعها من القيم الدّنيوية التي تروّج لها جميعا» ومستوى خفيّ وإن كان له مظهر خارجي هو «الخلل الذي يبرز يوما فيوم، خلل المرتكزات الرمزية المعتمدة في أنماط العيش التّقليدية ذات الطابع الديني» (اللّباس، الطعام، هندسة المنازل والفضاءات العمرانية، والجماعات المهنية...) لكن أهمّ المرتكزات عنده هي «المدرسة القرآنية» التي انقرضت بالتدريج ومن ورائها التّعليم التّقليدي في المساجد وظهور التّعليم النظامي المقلّد للغرب، ولا جدال في دور التّعليم ونظمه في تنشئة المجتمع وتوجيه أفكاره واختياراته من نسق إلى آخر، فالتّعليم الحديث وجّه الشباب نحو فهم للعالم مغاير للفهم التّقليدي، انسحبت فيه «الإحالة على الدّين» نسبيّا وتجذّر فيه «الوعي بالعوامل التّاريخية البشرية: البيولوجية والاقتصادية والنّفسية والسوسيولوجية» وهو ما أنشأ حيرة وارتباكا، وهي «حيرة مشروعة ولكنّها مبرّرة إلاّ نسبيّا». فالنّاظر إلى المجتمعات العربية الاسلامية الحديثة يلاحظ أنّ «الضّغط الاجتماعي» جعل غير المؤمنين بالإسلام قولا وعملا يجهرون «بعدم انخراطهم في الإسلام» كما أنّ إسلام «الطبقات الشعبية» البعيدة بحكم أميّتها عن الاطلاع «على النصوص مباشرة» مشوب «بقدر لا يستهان به من الوثنيّة» وهو ما يبرّر محاربة

المصلحين الاسلاميين في العصر الحديث «للطّرق الصّوفية المنتشرة في كلّ مكان» ومثل هذا الوضع يؤدّي بالدّارس إلى استنتاج لا يخلو من طرافة إذ يتساءل إن كان الوضع الراهن للمجتمعات العربيّة الإسلامية في ظلّ الضّعف النّسبي للضّغط الاجتماعي فيها وبتطلّع عديد الفئات إلى المعرفة والسّعي بتدرّج «نحو المزيد من الحرية والمسؤولية» يعني «أنّ العودة إلى الإسلام المطهّر مواتية أكثر من أي وقت مضى؟» فتتّضح بذلك الصّورة ولا يبقى على دينه إلاّ من اختار الاسلام مقتنعا به وفي كنف الحريّة وعلى هذا الأساس فإنّ الانسان مسؤول وحده عن «رعاية مصالحه الروحية والمادية» وقد تكون العلمنة بذلك «ليست كلّها شرّا على الإسلام». لكنّه ينبّه إلى خطورة انقلاب هذا النّوع من «الالتزام الواعي المنطقي» الجالب للطّمأنينة إلى «وعي سياسي» إذ يلاحظ أنّ «هذا الانقلاب هو السّمة الغالبة على الحركات الاسلامية التي لفتت إليها الأنظار منذ مدّة في مصر وسوريا وتونس وغيرها» والحلّ في رأيه لمثل هذا المأزق هو مزيد توسيع دائرة الحريات وجعل الدّيمقراطية سائدة، ففي ظلّ التّعددية السّياسية والإيديولوجية وتنوّع الخيارات تفقد «الأصولية» بريقها وتهمّش وينكشف «التعسّف في إرادة القياس» على مجتمع الرسول ودوره القيادي «والنّسج على منواله حرفيا دون اعتبار التغيّر الموضوعي في الظروف التّاريخية».

ولا يتنازل الدّارس عن مـــنهجه في البحث ومن لوازمه طرح سؤال جوهري بعد بلوغ التّحليل والتّأليف والاستـــنتاج أقصى مراحله، فهو في هذه الدّراسة يطرح سؤالا محوريا، فبعد معالجة مـــفهوم العلمنة وانتشـــار الظاهرة منذ القديم وكيفية تسرّبها إلى المجتمعات العربية الاســـلامية الحديثة وأبعادها الظاهرة والخفيّة يتساءل «وبناء على هذه العناصر، أيّ مصير للإسلام في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة ؟» ولئن اعتبر الإجابة «القطعيّة مجازفة» فإنّه حاول رسم خطوط عريضة مستشرفا مستقبل علاقة المسلم بدينه في ظلّ آتباع الدّيانات الأخرى، على أنّ الحلّ المتاح له يتمثّل في «التّأويل المستمرّ» للقرآن ممّا يمكّنه من «تحسين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة» والدّارس لا يعني التّأويل التّعسّفي على نحو ما ذهب إليه طنطاوي جوهري وإنّما يوجّه النّظر إلى مقاصد القرآن وأبعاده الإنسانية العامّة لأنّه

«ليس من شأن منطق الاسلام، وهو تعبير عن العناية الإلهية، أن يحول دون رقيّ البشريّة».

ولم تقتصر الدّراسات الحضارية في تونس على معالجة الإشكاليات والمفاهيم بل برز ضمنها تيّار آخر انكبّ على دراسة الأعلام وآثارهم في سياق تاريخ الأفكار فآبن عرفة والمالكية بإفريقية في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي كان موضوع دراسة حضارية لسعد غراب[1] سعى فيها إلى الاستجابة لتكوينه العلمي وتخصّصه في «الاسلاميات والتّاريخ الثقافي» وميله الشديد إلى تحقيق المخطوطات فضلا عن عامل ذاتي صرّح به، هو انتسابه وابن عرفة إلى نفس القبيلة، قبيلة ورغمة بالجنوب التّونسي، وحضور ابن عرفة في الذاكرة الجماعية للجهة، دون أن يؤثّر ذلك في موضوعية البحث وحياده، بل لعلّ القارئ يلاحظ صرامة الدّارس أحيانا في حقّ ابن عرفة. ولم تخل الدّراسة من صعوبات لعلّ أهمّها تحديد التّصور والتّخطيط فالدّارس ما كان ليقنع بالخوض في موضوع «الرّجل وآثاره» على النّحو التّقليدي المعروف، بل كان همّه أن يكتب التّاريخ الدّيني للقرن الثامن الهجري بإفريقية باعتبار أنّ ابن عرفة أبرز فقيه يمثّل هذا القرن وقد كان ذلك سببا في دراسة المصادر أوّلا للخوض في المراحل الأساسيّة للتّطور السّياسي والدّيني من بداية الاسلام إلى العهد الحفصي، وهو عمل معقّد وطويل النّفس لأنّه يشمل ستّة قرون كاملة، إلى جانب النظر في مدوّنة ابن عرفة كاملة - وهي غزيرة - وما تثيره من قضايا ذات مظاهر متعدّدة، وقد بادر الدّارس بتحقيق البعض منها ونشره مثل (أصول الدين سنة 1972 ومختصر الفقه سنة1976) إلى جانب توزيع أجزاء من تفسير ابن عرفة على عدد من الباحثين لتحقيقها بإشرافه في نطاق التأهل لشهادات علمية في اختصاص الحضارة ولذلك فإنّ اتجاه الدّراسة آل به إلى تاريخ الأفكار بعد أن كانت تهدف إلى دراسة فكر ابن عرفة بالذّات، وهو أمر حتمي إذ لا يجوز تناول أفكار ابن عرفة ومواقفه دون ربطها

---

[1] غراب سعد، IBN ‘ARAFA et le Malikisme en Ifriquiya au VII-XIVs .

وقــد نشر قبل مناقشته هذه الأطروحة سنة 1982 مقالات عديدة حول ابن عرفة جمعها في كتاب بعنوان : ابن عرفة والمنزع العقلي، وتناولت مواضيع تضمّنتها الأطروحة.

بمنظومة الفكر الإسلامي التّقليدي. ولعلّ من أهمّ ما حقّقته هذه الدّراسة من إضافات أنّها توصّلت ولأوّل مرّة إلى ضبط ترجمة وافية لابن عرفة وتأصيله في عصره إلى جانب الإحاطة بجميع مؤلّفاته والتّعريف بها ممّا يمهّد السّبيل إلى الباحثين للوصول بكامل اليسر إلى ما يرغبون فيه في ما يتعلّق بابن عرفة أو بالمالكية في ذلك العصر وخاصّة بتفسير ابن عرفة أو بفتاويه والتعريف بمعاصريه وشيوخه وتلاميذه وقد كان أغلبهم مجهولا نسبيّا.

إنّ هذه الدّراسة الحضارية انتهت إلى التّعريف بعلم ممثّل لعصره خير تمثيل وألقت الأضواء على تاريخ المذهب المالكي بالغرب الإسلامي فضلا عن الإطار الثّقافي العام لهذا العلم ولعصره وقد تضمّنت عديد التراجم والمؤلفات لفقهاء كان أغلبهم مجهولا ولعلّها أعادت النّظر بعمق في مفهوم الوهن والتّراجع الذي وسم به عديد الباحثين الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، فمواقف ابن عرفة ونشاطه الفكري بالتّوازي مع ما قام به معاصره ابن خلدون دحضت هذا الاتّجاه، وهو ما جعل غراب يناقش القطيعة الابسيمولوجية وتوقيتها ويعتبر أنّ القطيعة لم تحصل بظهور ابن خلدون وإنّما تكرّرت في مناسبتين على امتداد تاريخ الفكر العربي الإسلامي، المرّة الأولى عند ظهور القرآن والفصل بين الجاهلية والإسلام، والثانية عند الغزو الحضاري والثقافي للعالم العربي الإسلامي من قبل الغرب بفضل ثورته العلميّة.

لقد دلّت الدّراسة على طاقة الباحث على معاشرة النّصوص مخطوطة أو مطبوعة وتوصّله من خلالها إلى رسم ملامح الثقافة الإسلامية بإفريقية عبر دراسة حياة أحد أعلامها وآثاره وتأكيد استناد الشّخصية القاعدية بالغرب الإسلامي على المذهب المالكي بالأساس، بل إنّ من أهدافه البارزة «إزالة وهم علق بالأذهان يقابل دائما الفكر الدّيني والفكر العقلاني وكأنهما ضدّان لا يجتمعان وتفكير كبار الفقهاء شاهد على عكس ذلك» وهو يعتبر مقارنة ابن عرفة بابن خلدون من أهمّ أسباب هذا الحكم وينفي عن ابن عرفة مسؤوليّة «تدهور الفكر الديني» بل إنّ «اكتناز تفكيره وعسر

أسلوبه نتيجة شدة عقلانيّته» [1] هو سبب هذا الحكم من قبل الدّارسين، ويعزو الدّارس أسباب تدهور الفكر الديني إلى «تشبّثه المفرط في القرون المتأخّرة بأشكال المنطق الصّوري، ومن سذاجة تفكير معاصرينا تشبّثهم الأعمى بالعقل في ردة فعل بدائيّ ضدّ تيّارات لا عقلانية كانت بحقّ وبالا على حياتنا الفكرية» لذلك يدعو إلى «النّسبيّة» في كلّ شيء بما في ذلك العقل المحتاج إلى «مراجعة دائمة لما يتوصّل إليه» بل يعتبر أن التّفكير الدّيني ممّا يفيد «حضارة اليوم في الحدّ من بعض اندفاعاتها ويبشّر بحضارة القرن الحادي والعشرين التي يتكهّن الدّارسون أن تكون أكثر معادلة بين مقوّمات كيان الإنسان وسيكون فيها للدّين في أعمق مظاهره نصيب» ولعلّه من السّابق لأوانه أن نؤكّد هذا التّنبأ أو ننفيه، خاصّة وأنّ عديد المؤشّرات في الواقع لا تدلّ على مثل هذا التّفاؤل بدور الدّين راهنا ومستقبلا.

إنّ اهتمام سعد غراب بإعادة الاعتبار إلى التّراث الإسلامي تجسّم إلى جانب انشغاله بابن عرفة وبيئته الثقافية في النّظر في المناظرات الكلامية من خلال تحقيق عيون المناظرات للسّكوني(ت 717 هـ) [2] ودراسته متوخّيا كلّ الشّروط الأكاديمية المطلوب توفّرها في مثل هذا العمل وقد أثار بالمناسبة وباختصار تاريخ المناظرات في الثقافة العربية الاسلامية منذ الجاهلية وفي الاسلام ومدى تطوّرها وازدهارها وأهمّ القضايا التي عالجتها متوقّفا بالخصوص عند مناظرات علم الكلام والسّكوني أحد أعلامه البارزين وقد حاول تقسيم كتب المناظرة إلى صنفين : صنف نظري وعناوينه تدور حول أدب المناظرة أو في أدب المناظرات ومن أشهر مؤلفاته «رسالة آداب البحث وشرحها» لطاش كبري زاده(ت 901 هـ). أمّا الصّنف الثاني التّطبيقي فمن أهمّ عناوينه «عيون المناظرات» للسّكوني إذ جمع فيه مختارات متنوّعة لمختلف المتناظرين وعديد المواضيع الجدالية دون أن تحتجب شخصيّته كما استنتج الدّارس، بل ظلّ السّكوني ذلك المنافح عن الأشعريّة ومذهب أهل السّنة عموما في مجال علم

---

[1] راجع ابن عرفة والمنزع العقلي ص8 .

[2] السّكوني أبو علي عمر، عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب.

الكلام، ممّا يؤكّد الحاجة الدّائمة إلى المناظرة، فمن مصلحة المسلمين حسب السّكوني أن تظلّ جذوة المناظرة حيّة فيهم، ولعلّ موقفه هذا نبّه إلى ضرورة تواصل الاجتهاد عند بداية مرحلة التّراجع والانحطاط، فهو في تعليقه على إحدى المناظرات أشاد بالمناظرة المؤسّسة على النّظر والاجتهاد ونبذ التّقليد، ولعلّ في هذا ما يبرّر إلى حدّ بعيد عناية غراب بمثل هذا الكتاب وبصاحبه، فكلّ الدّارسين التّونسيين للتّراث الإسلامي وخاصّة من اتجه إلى تحقيق النّصوص وبحث في تاريخ الأفكار ظلّ هدفه إبراز النّزعة العقليّة والاجتهاد وتجاوز التّقليد والجمود. وفي نفس الاتجاه حقّق غراب رسالتين في المنطق [1] وقد ألحّ على القيمة البيداغوجية لكتاب الجمل بصفته «كتابا مدرسيّا يحفظ كحوصلة لمعلومات منطقيّة فضلا عن علاقته بالدّراسات المنطقية «في الغرب الإسلامي» الأمر الذي يفرض التّوسع في دراسته ضمن «تاريخ التّيارات الفكرية التي اجتاحت المغرب الإسلامي خاصّة بعد الدّولة الموحديّة». والأمر لا يخلو من احتراز تمليه الصّرامة العلميّة على الدّارس، فرغم أنّ السّنوسي اعتبر كتاب المختصر في المنطق لابن عرفة أرفع تأليف وأجمعه يذهب سعد غراب إلى أنّ تقرير مثل هذا الحكم «يتطلّب دراسة عامّة لتيّاراتُ المنطق العربي ونحن مازلنا بعيدين عن ذلك، فهذا أحد المختصّين في الموضوع يقول إنّ المنطق العربي ما زال «ميدانا مجهولا» [2] فالحاجة أكيدة إلى نشر النّصوص كما يرى قبل الشّروع في الدّراسات المتعلّقة بها «وهذا ما حرصنا عليه قبل أيّ شيء آخر فالدّراسة العامّة تبدو الآن مجازفة. ولكن يمكن أن نقرّر من الآن وفي إيجاز بعض الأمور التي بدت لنا بديهية بعد دراسة أوّلية لمختصر ابن عرفة المنطقي» ويعدّد هذه الأمور التي منها موقف أحد الفقهاء المالكيّة من المنطق وطريقة تعامل ابن عرفة مع المنطق باعتباره من علوم المعرفة الكلامية.

---

[1] الجمل لأفضل الدين الخونجي(ت 646 هـ) والمختصر في المنطق لابن عرفة (ت 803 هـ)

[2] وهو Nicholas Rescher

وقد أكّد سعد غراب توفّقه في مجال تحقيق المخطوطات بما ذيّل به النصوص من فهارس علميّة دقيقة وبما أدخله على النصّ من تصويبات وتدقيقات بل جذّر موقفه من تحقيق نصوص التّراث والمتمثّل باستمرار في بلورة وجهة نظر تعقد صلة بين الجوانب الإيجابية لمواقف الأعلام القدامى واجتهادهم وضرورة استمرار هذا النّزوع لما يوفّره من انفتاح للثقافة الاسلامية وأخذ بأسباب العقل ونبذ لكلّ مظاهر القصور والتّراجع، فابن عرفة كما قرّر الدّارس «يرى أنّ طريق العلم الصّحيح هو الذي يسمح بالتّفريق بين الغثّ والسّمين ولذا رأى من الواجب المشاركة [في المنطق] علما وتعليما وأتباع الحقّ فيه ردّا وتسليما والرسالة غير المباشرة من خلال هذا الحكم ليست خافية على النّاظر في بحوث المختصّين في الحضارة الإسلامية ودراستهم.

ولم يقتصر اهتمام غراب في دراساته الحضارية على ابن عرفة ومعاصريه فقط بل كانت له وجهات نظر مختلفة من الفكر الاسلامي وواقع المسلمين شأنه شأن سائر المختصّين في البحث الحضاري، عبّر عنها من خلال مساهماته في ملتقيات الحوار الإسلامي المسيحي[1] أو غيرها من المناسبات العلميّة مثل ندوة «واقع المسلمين وتحديات العصر»[2] غير أنّ موضوع دراسة غراب فيها هو أعلق بمحاور ملتقيات الحوار، إذ اهتم «بالإسلام والنّصرانيّة من الصّدام إلى الحوار» [3] وهو موضوع ولجه من موقف الإسلام من خلال القرآن من الديانتين اليهودية والمسيحيّة منبّها إلى موقف التّسامح مع المسيحيين عكس الشدّة مع اليهود، بل يعلن الاكتفاء «بالتّلميح إلى الخطوط الكبرى التي سادت العلاقة بين المسيحيّة والإسلام والتي جعلت بذور هذا الحوار تؤول في الغالب إلى صدام عنيف لكنه يحرص على إبراز أبعاد كلّ من الرّسالتين المسيحيّة والإسلاميّة ويحاول تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، مثل اعتبار الفتوحات غزوا

---

[1] انظر دراساته في هذه الملتقيات في الفصل الرابع من الباب الأوّل.

المرجع السّابق ص 73 –88

[2] واقع المسلمين وتحديات العصر، ندوة نظّمها مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والإجتماعية مرجع مذكور.

[3] المرجع السّابق ص73 –88

عسكريا فرضه الإسلام بالقوّة على الشعوب المقهورة على أمرها، فالقوّة العسكريّة «وحدها لا يمكن أن تفسّر انتماء الإسلام، بل لا بدّ من التّنبيه إلى قدرة التّعاليم الاسلامية المبسطة على اكتساح القلوب وكذلك تداعي الدّول المسيحية التي كانت تدافع عن النّصرانيّة وتشتّت أمرها وتنافر مذاهبها.

أمّا دواعي الصّدام فحصرها في جملة من الأسباب العقائدية مثل مسألة التّثليث أو ألوهية عيسى ومسألة صلب المسيح والتّبشير بمحمّد ويحيل في هذا السّياق على أطروحة عبد المجيد الشرفي[1] لمزيد التّوسع في مثل هذه القضايا الجدالية، لكنّه لا يخفي موقفه بأنّ «في القرآن إمكانيات كثيرة لتأويل أكثر تسامحا بدون التّضحية بالخلافات الجوهرية ولكن عوامل الصّدام هي التي تغلّبت عبر العصور وتأكّدت عناصر هذا الصّدام مع تأزّم العلاقات بين المسلمين والنّصارى في القرون الموالية خاصّة مع الحروب الصّليبية، غير أنّ لهذه الحروب كما يلاحظ وجها إيجابيا نتج عن الاحتكاك واكتشاف المسيحيين لحضارة الإسلام، لكن الصّدام الفكري ظلّ على حاله بل انضافت إليه عناصر «استعلاء واحتقار لدى الجانب المسيحي عندما أخذت الحضارة الغربية المسيحية في الازدهار وبدأت الحضارة العربية الإسلامية في الأفول».

إنّ الدّارس يتعمّق في متابعة لحظات الالتقاء أو التّنافر بين الدّيانتين عبر التّاريخ ومن خلال بعض الوقائع مشيرا إلى «أنّ موقف الفاتيكان الرّسمي قد شجّع الجانب المسيحي على الحوار فبادر إلى عقد ملتقيات حوار إسلامية مسيحيّة في العديد من بقاع العالم وتأسّست كذلك جمعيّات عديدة لتنظيم هذا الحوار» [2] ومع ذلك نجده يستغرب موقف المسلمين وقد أمرهم دينهم من البداية بالحوار فإذا هم «مازالوا متردّدين في

---

[1] الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر.

[2] نذكر على سبيل المثال فريق البحث الإسلامي - المسيحي GRIC وتأسّس في صائفة 1977 بسيننك (فرنسا) للبحث في الأصل لا للحوار، وبحث مسألة الوحي في الديانتين مدّة خمس سنوات (1977– 1982) ومسألة العلم مدّة سنتين (1983– 1984) ومسألة الإيمان والعدل، راجع مجلّة إسلاميات - مسيحيات عدد 4 سنة 1978 ص175 ، 186 وعدد 6 سنة 1980 ص230 – 233 وعدد 10 سنة 1984 ص 24 .20 وقد لاحظنا مع ذلك صدى هذه المواضع في الحوار الإسلامي المسيحي.

دخول سبل الحوار ويتساءلون عن فوائدها وعن الفخاخ التي قد تكون نصبت فيها» بل يلوم في ذات الوقت بعض المسيحيين المتعصّبين ضدّ الحوار ويشاطر محمد الطّالبي نفس الرأي دون أن يذكره من أنّ عدد المسيحيين المختصّين في الدّين لهم دراية جيّدة بالإسلام عدد مرتفع في حين أنّه «لا يوجد كثير من علماء المسلمين تتجاوز معلوماتهم عن النّصرانية ما يوجد في كتب الملل والنّحل وبعض الرّدود القديمة والتّفاسير العتيقة». ومن هنا يدعو إلى أن يكون الهدف من الحوار في عصرنا «معرفيا صرفا» يعترف بالاختلاف وتعدّد «سبل الخلاص» ويكون ذلك رهين «النّية الصّادقة والسّعي الحقيقي إلى معرفة الخالق كما ذهب إلى ذلك كبار مفكّري الإسلام في القديم» كالغزالي مثلا، بل يتجاوز مجال المسائل العقائدية ليجعل الاشتراك بل التّنافس في «رفع تحديات العصر» إطارا فسيحا لتأكيد عناصر الوئام والحوار والتّعاون محذّرا من إطلاق العنان للتّفاؤل أو تصوّر «أنّ كلّ المشاكل ستزول بالحوار» فبؤر التّوتر مثل لبنان والتّشاد والفيلبين وفلسطين وهي الأمثلة التي يذكرها، للعنصر الدّيني دخل فيها، لكن «العناصر الأساسية» في رأيه« خارجة عنه وإن اتخذت في الغالب من الدّين تعلّة».

وقياسا على علاقة الأدب بالسّياسة في كون السّياسة تفسد الأدب والأدب يصلح السّياسة يتساءل في شكل خاتمة لدراسته «هل يمكن أن نقول بدورنا : إنّ السّياسة إذا ما دخلت في الدّين أفسدته والدّين إذا ما دخل في السّياسة أصلحها» قد يكون ولكن إلى أي حدّ يبقى الدّين دينا إذا ما تدخّل في السّياسة؟ تلك هي المشكلة! ».

كانت قضيّة التّراث من جملة ما شغل سعد غراب، ففي ظلّ المناقشات العديدة لهذا الموضوع وتعدّد التّعريفات والمفاهيم ضبط التّراث في معناه الخاصّ بأنّه «نتاج الفكر البشري الذي سبقنا» [1] ومن ناحية المصطلح في الحضارة العربية الإسلامية فهو «رصيد من الوثائق المخطوطة المتّصلة بمختلف فنون المعرفة العربية الإسلامية» والطّريف في هذا السّياق أنّ الدّارس ينقد الملتقيات المنعقدة لتناول مشكل التّراث فهي على كثرتها لم تخرج عن «الشعارات الزّائفة والتّهم الباطلة إلى الواقع الملموس في

---

[1] غراب سعد، كيف نهتمّ بالتّراث ؟ ص12

تحسّس المشاكل بعيدا عن المبالغات والنّوايا المريضة مهما كانت مشاربها»[1]. ولذلك يرصد حالة التّراث وقد تركّز بحثه على التّراث المخطوط وعرض منهجيّ لكيفيّة المحافظة عليه وإنقاذه بالفهرسة الشاملة وبالتّصوير والتّجميع والتّخزين في الحواسيب متوقّفا بالخصوص عند رصيد المخطوطات بتونس، منبّها إلى تعامل الغربيين مع تراثنا ناقدا أصحاب «الهجومات العنترية التي يقوم بها بعض الكتّاب ضدّ المستشرقين الذين «أغاروا» على هذا التّراث فحملوه إلى بلادهم، وأحمد اللّه أنا في قرار نفسي على ذلك الصّنيع لأنّه حفظ ذلك التّراث وعرف به النّاس ولولا ذلك لأندثر بالنّسبة إلى كثير من تراث البلاد العربية الإسلامية». [2] وهو لا يتردّد أيضا في نقد موقف زكي نجيب محمود من التراث وطريقة تعامله معه حين اقترح إعدام قسم من التّراث لعدم جدواه وإحياء آخر وفق مذهب النّفعية لاستغلاله في الواقع من جديد والمسألة بحاجة إلى النّسبية كما يرى غراب فلا وجود لحقّ مطلق، ولذلك يذهب إلى أنّ «كلّ تراثنا جدير بالدّراسة والتّقييم خاصّة وأنّنا في كثير من الأحيان قد لا نجد ما يهمّنا إلاّ بالغوص فيما لا يهمّنا، وقد نجد الدّرر متناثرة في محيط مادّة تبدو لنا ثانوية» [3] وهو في هذا السّياق يحيل على دراسة أخرى له حول القيمة الاجتماعية لنوازل البرزلي [4] وليس من شكّ في أنّ اهتمامه بالبرزلي يعود إلى مجال اختصاصه أي ابن عرفة وبيئته الثقافية وعلاقة البرزلي بابن عرفة لذلك يؤكّد ما في مواقف زكي نجيب محمود من مغالطات نظرا إلى تشبّثه المطلق بمعيار النّفعية «فلو اتخذنا هذا المعيار في الحكم على كلّ مؤلّف قديم لما بقي أثر منفرد شرقيّ أو غربيّ يذكر [5] »! ومهما كانت الأعمال لإنقاذ التّراث بارزة فإنّ الدّارس يظلّ محترزا ممّا يعانيه التّراث العربي من مشاريع قلّما تتواصل لأنّها «تنتهي

---

[1] ن م ص12

[2] ن م ص18 .

[3] ن م ص25 .

[4] كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية : مثال نوازل البرزلي، حوليات الجامعة التّونسية العدد 16 سنة 1978 ص 64 –102 .

[5] كيف نهتم بالتراث ص27 .

كلّما تغيّر الشّخص المشرف على حظوظها»[1] بل لا يتردّد في إدانة العلاقة غير السّوية بين الثّقافة والسّياسة في البلاد العربيّة بحكم تأثيرها في التّعامل مع التّراث «ولعلّ المشكلة في هذا الصّدد هي ارتباط خطوط الثقافة في بلادنا العربية ارتباطا آليّا بخطوط السّياسة، وسياستنا العربيّة يطغى عليها الارتجال والتّبدل والتّضارب وكثيرا ما تتأثّر المشاريع الثقافية المتّصلة ببلاد عربيّة متعدّدة بذلك وترضخ لضغوط واعتبارات سياسيّة مختلفة»[2] .

ولعلّ من جوانب اهتمامه بالتّراث دراسته التّطبيقية لجوانب من التّفكير الإسلامي وقضاياه على ضوء مناهج البحث الحديثة، من ذلك عنايته بمفهوم الإيمان والعمل عند الفرق الإسلامية[3] أو بفكرة التّقدم عند المسلمين[4] وهي من دراساته في الملتقيات الإسلامية المسيحية،(انظر الفصل الرّابع من الباب الأوّل) أوبالعلاقة بين الوثيقة الدّولية لحقوق الإنسان وبيانات حقوق الإنسان العالمية[5] كما مارس المقارنة بين المسيحية والإسلام من خلال دراستين[6]. ونكتفي في هذا السّياق بالنّظر في أهمّ أفكاره وطريقة معالجته لما يثيره من قضايا لندرك مدى تكامل النّظرية في الدّراسات الحضارية بالتّطبيق.

ولئن كان موضوع الإيمان والعمل عند الفرق الإسلامية عسير التحديد نسبيّا في رأي سعد غراب فإنه وضعه في إطاره من كتب العقائد مستعرضا أهمّ مواقف الفرق الإسلامية منه وعلاقة كلّ منهما بالآخر، ولعلّ سؤاله في نهاية الأمر عمّن يتساءلون قائلين «ماذا يفيدنا الخوض في هذه الاختلافات القديمة؟ وما هي صلتها بواقعنا

---

[1] ن م ص35 .

[2] ن م ص.

[3] ن م ص37 .

[4] ن م ص65

[5] ن م ص117

[6] الاسلام والروحانية الكتابية ن م ص 147 والاسلام والنّصرانية من الصّدام إلى الحوار ص 183 ن م وقد عرض آنفا.

الإسلامي الحالي؟» لا يخلو من أهميّة لأنّه يلخّص أو يكاد الهاجس الذي يحرّك الدّارس للتّعمق في مثل هذه المسألة فعلاقة الماضي بالحاضر في الدّراسات الحضارية لم تنقطع قط، ومجتمعات اليوم رغم التّحولات الكبرى لم تنقطع جذورها عن ماضيها رغم أنّ «الأديان تعاني أزمة حقيقيّة، إذ هي تمرّ بفترة تحرف فيها قيمتها الجوهرية بدعوى نزعات تجديدية اجتهادية مختلفة»[1] وهو ما جعل مفهوم الإيمان ينحرف عن حقيقته، خاصّة وأنّ الإسلام «هو نوع من الانعكاس لمفهوم الإيمان في البيئات الاجتماعية الإسلامية المختلفة»[2] فالمسلم مدعوّ إلى استرجاع قوّة إيمانه إلى الصّدق في قوله والاخلاص في عمله وارتباط نيّته بأقواله وأعماله كما يرى الدّارس، فهو يحترم «الملحد الصّادق الذي يطبّق آراءه الإلحادية إلى نهايتها» ويتشكّك «في صدق المسلم الذي لا يطبّق ما يؤمن به[3] ويعبّر في ذات الوقت عن شعور بحيرة فيتساءل في النّهاية «هل أنا مؤمن؟».

وإذا كانت مسألة الإيمان والعمل قد جعلت الدّراسة تنتهي إلى حيرة فإنّ موضوع حقوق الإنسان وعلاقته بالأديان يغلب عليه تقصّي مختلف البيانات الخاصّة بحقوق الإنسان متعمّقا في «ردود الفعل الإسلامية من هذه الوثائق الدّولية وخاصّة منها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» مثل محمّد الغزالي أو علي عبد الواحد، وإذ لم يخض الدّارس في المسائل التّاريخية فإنّه علّق ناقدا «إنّه لا فائدة في توزيع جوائز السّبق إذ أنّ ذلك يفترض المعرفة بتاريخ مختلف الأمم وتشاريعها وذلك غير ممكن مادّيا، ولكن لا بدّ من الاعتراف بأن الإسلام كان له نصيب وافر في دعم حقوق الإنسان الأساسيّة وفي الاعتراف بكرامة الإنسان لذاته بقطع النّظر عن صلاته بربّه... »[4]

إنّ غراب يحلّل جميع المبادرات الإسلامية في مجال حقوق الإنسان من سنة 1974إلى سنة 1980 ويستعرض مختلف الملتقيات لكنّه يتساءل بكثير من الاستغراب

---

[1] ن م ص59 .

[2] ن م ص61

[3] ن م ص63

[4] ن م ص126

عن مصير وثيقة لحقوق الانسان في الاسلام أعدّتها لجنة من الخبراء لتعرض على مؤتمر قمّة عربيّة وأجّل النّظر فيها باعتبار كثافة الأشغال فيقول : «ولا أدري الآن ما فعل اللّه بهذا المشروع»[1] خلافا للبيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام وقد صدر بباريس في ديسمير 1981 وهو «ببادرة من المجلس الإسلامي لأوروبا» ويضمّ جمعيّات إسلاميّة مستقلة مبدئيا «عن الحكومات الإسلامية». ولهذه الدّراسة قيمة وثائقية تجعل أيّ دارس لحقوق الإنسان ومنظماتها في العالم الاسلامي مستفيدا منها، وهي تبدو على علاقة بموضوع الملتقى الاسلامي المسيحي الثالث سنة 1982 ولم يشارك فيه غراب بدراسة لكن الأهمّ من ذلك ما انتهى إليه من تأويل لسبب التّعارض الجوهري بين الوثائق الدّولية لحقوق الإنسان والأديان بصفة عامّة «وخاصّة الاسلام» فالمصدر المرجعي في استيحاء هذه القوانين هو السّبب والمشكل لا ينبغي أن يطرح بمثل هذا الشكل التقابلي كما يرى «خاصّة بالنّسبة إلى الاسلام الذي يجعل التّوحيد ركيزة نظرته الفلسفية ويربط ربطا متينا بين الرّوحي والدّنيوي أو المسائل العقائدية الماورائية والمشاكل الاجتماعية أو المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية أو ما يسمى بمصطلح قديم «حقوق اللّه» و«حقوق العباد» أي حقوق الإنسان»[2].

واستنادا إلى أنّ الدّين يحثّ على مراعاة حقوق البشر قبل حقوق اللّه لأنّ «عدم الوفاء بحقّ من حقوق اللّه لا يضرّ اللّه في شيء» بل إنّ المأثور في الفقه يؤكّد مغفرة الذّنوب في حقّ اللّه ولكن اللّه لا يغفر ما تعلّق بالبشر من ذنوب إن لم يكونوا قد صفحوا عن مرتكبيها فالدّارس يواجه حكّام البلاد الاسلامية مباشرة ويعتبر نفورهم من حقوق الإنسان بآسم الدّين مجرّد «تعلّات» إذ أنّ كلّ المسائل الدّينية الصّرفة التي تبدو متعارضة مع مبادئ حقوق الانسان يمكن إيجاد حلول لها في نطاق «أصول التّشريع الإسلامي» ولذلك فإنّ النّفور يعود إلى أسباب سياسية واجتماعية واقتصاديّة عجز الحكّام عن حلّها «فأسدلوا عليها السّتار وألبسوها أثوابا دينيّة». وإذ ينقد موقف أولي

---

[1] ن م ص132

[2] ن م ص143 .

الأمر فإنّه يدعو «الشعوب الإسلامية إلى إنشاء مؤسّسات الدّفاع عن حقوق الانسان و»الإكثار» منها «لإحداث نوع من المعادلة الإيجابية لقوى السّلطة»

وتظلّ ثنائية الدّين والسّياسة من الشواغل البارزة عند دارسي الحضارة الاسلامية في تونس ولم يسقط سعد غراب هذه المسألة من دراساته غير أنّه ولجها من زاوية تاريخ المذاهب بل المذهب المالكي تحديدا، ففي الوقت الذي يعتبر فيه غيره أنّ المذاهب سبب اختلاف وفرقة ينطلق هو من مصادرة خلاصتها أنّ المذهب المالكي عنصر ائتلاف في منطقة المغرب الإسلامي. وإذا ما كانت الدّراسات الغربيّة قد اهتمت بما يعرف «بالجغرافية الدينيّة» فإنّ هذا المبحث لم يعرف تطوّرا يذكر عند الدّارسين الاسلاميين بل إنّ «مدى انتشار هذا المذهب أو ذاك في هذه الجهة أو تلك من العالم الاسلامي وما هي أسباب ذلك الانتشار العميقة وصلات ذلك المذهب والسّياسة الطّبيعية والفكرية في فترة ما من جهة وحركيّة تلك الحالة عبر التّاريخ من جهة أخرى» موضوع لم ينل حظّه من العناية الكافية في رأي غراب، فيعرّف بأهمّ من نظر فيه، وما دراسته هذه إلاّ لإبداء «بعض الخواطر المتعلّقة بانتشار المذهب المالكي في المغرب الاسلامي بصفة عامّة وبإفريقية بصفة خاصّة» [1] والحقيقة أنّ ما توصّل إليه ليس مجرّد خواطر وإنّما استنتاجات لم يسبق إليها، من ذلك أنّ جلّ الدّارسين ظلّوا عالة على ابن خلدون في تحديد أسباب انتشار المذهب المالكي وسيطرته وقد حصرها في الرّحلة والبيئة المتشابهة بين الحجاز والمغرب العربي لكن الدّارس ينقد هذين العاملين ويقدّم عنصرين آخرين يراهما أساسيين في إشاعة المذهب المالكي هما دور السّلطان وتقليده العلماء المناصب الرسمية ودور العوامل العلميّة الصّرف أي «تأثير بعض الشخصيات الثقافية الكبيرة في سير الأحداث وطبعها بقوّة شخصيّتها وانتشار تآليفها وكثرة تلاميذها»[2]

---

[1] ن م ص143 .

[2] ن م ص59

ولذلك فإنّ «عوامل عديدة تضافرت عبر العصور على أن تجعل المغرب الإسلامي ميدانا شبه مطلق للمالكية» وهذا التّوحيد المذهبي في المنطقة لم يخل من إيجابيات وسلبيات اجتهد غراب في بلورتها، ويكون بذلك قد صحّح أفكارا شبه ثابتة - منذ ابن خلدون - في شأن انتشار المذهب المالكي وظاهرة الاتفاق عليه في المغرب الاسلامي. فدارس الحضارة حقّق على هذا النّحو إضافة في مجال البحث وفي سياق الدّراسات الاسلامية في تونس تحديدا، خاصّة وأنّ مدى استنتاجاته اتسع للحكم على طبيعة «الفكر المغربي» الذي وسم بحكم تأثّره بالمالكية «بطابع الاتباع وعدم الابتداع»[1] بل أصبحت الطرافة في المذهب المالكي «حالات شاذّة بقيت في نطاق بعض الأفراد ولاقى هؤلاء الأفراد محاصرة إيديولوجية عنيفة» وسرت «عقليّة التشدّد وطبعت التّفكير المغربي» ممّا قلّص في رأي الدّارس بوادر «التنوّع والثّراء في التّفكير المغربي وربّما انعدام الازدهار لبعض الفنون الأخرى مثل الأدب إلاّ في بعض الفترات مثل العهد الصنهاجي»[2].

وقد عاد إلى ذات الموضوع تقريبا في مناسبة أخرى مقتصرا على مرحلة تاريخية محدّدة من بداية انتشار الإسلام إلى سقوط القيروان (...) في أواسط القرن الخامس الهجري وناقش «دور السّياسة في تأصيل المذاهب الدينية» منبّها إلى أنّ «العمل المذهبيّ الفكري العميق لن يكون من خلق السّياسة وإنّما سيكون من عمل علماء التحموا مع أعماق العامّة وتجاوبوا معها وأثّروا فيها» [3] وفي سياق البحث عمّا هو طريف من الأفكار أو ما لم ينل حظّه جيّدا من الدّرس ضمن الصّراع المذهبي في الثقافة الاسلامية يتناول غراب مسألة إحراق المرابطين لكتاب إحياء علوم الدّين للغزالي بالبحث والتّمحيص إذ أنّ «البحث في الصلات الثقافية بين أجزاء العالم الاسلامي في القديم من أمتع ما يمكن أن يستوقف الدّارس»[4] وتجسيما لهذه المتعة يقوم

---

[1] ن م ص66

[2] ن م ص69

[3] ن م ص119

[4] حول إحراق المرابطين لإحياء علوم الدين للغزالي، ن م ص137 .

بمراجعة متأنيّة ودقيقة لكلّ الأحداث والملابسات والعلاقات بين الواقع والفكر والسّياسة والدّين معيدا النّظر من الأساس في حادثة الإحراق، وبما توفّر له من أدلّة لم ينف الحادثة تماما وإنّما شك في ما أحيطت به من «مبالغات» فلعلّه وقع شيء من الإحراق، لكن الأهمّ من هذا هو النتيجة التي بلغها وتتمثّل في «أنّ التّأمل في هذه الأحداث الثقافية وفي أمثالها ليعين في بعض الأحيان على تفهم التّطورات السّياسية وكيفيّة عمل تنظيماتها، فيجب علينا أن لا ننظر إلى النّصوص على أنّها نصوص ثقافية بريئة، بعيدة كلّ البعد عن خضم السّياسة»[1]

ومثل هذا الرأي يبرز ما بلغه دارس الحضارة الاسلامية من وعي بضرورة تضافر عديد العلوم واستغلال شتّى ضروب المعرفة لاستنطاق النّصوص وبلوغ نتائج جديدة ما كان ليدركها لو نظرنا في النصّ من زاوية إيمانية تقديسية أو تحت تأثير نزعة إجلال التراث وتبرئة رموزه سلفا، فهناك أحداث موضوعية في الواقع أثّرت في الأفكار وكان لها نصيب في توجيهها وجهة ما، كما أنّ دراسة تاريخ الأعلام على صلة وثيقة بدراسة المذاهب في إطار الثقافة الإسلامية والتّراث عموما، وقد أعلن سعد غراب أنّه من المنشغلين به في العديد من مقدّمات دراساته.

وإن اتجهت الدّراسات الحضارية تنظيرا وتأليفا إلى المذهب السّني المالكي عادة فإنّ من الدّارسين من اعتنى لأسباب ذاتية أو علميّة موضوعيّة بالخوارج الإباضية تحديدا، إذ درس فرحات الجعبيري نظام العزابة عند الإباضية الوهبيّة في جربة[2] وقد اعتبره محمد الطّالبي نظاما جديرا «بالعناية والبحث لا لأنّه ينير لنا - من الناحية التّاريخية - جانبا هاما من جوانب الحياة الاجتماعية، بل لأنّه يفيد أيضا الباحث الاجتماعي المعاصر كما أنّه يمثّل مظهرا من مظاهر حضارتنا وتقاليدنا، بل قد يجد فيه علماء الاجتماع عامّة شكلا اجتماعيا برهن على نجاعته وفاعليّته طوال قرون عديدة،

---

[1] ن م ص175

[2] الجعبيري فرحات، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، شهادة كفاءة في البحث العلمي 1971 طبعت سنة1975 .

ويمكن دراسته دراسة مقارنة على أوسع بساط»[1]. وفي نفس هذا الاتجاه نحو دراسة مذهب الخوارج الإباضية درس محمد بن عبد الجليل الفرق الاسلامية من خلال تحقيق الجزء الثاني من الكشف والبيان لأبي سعيد محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي [2] وهو خارجي إباضي ولعلّ قيمة الكتاب الوثائقية هي سبب اهتمام الدّارس به إذ كشف عمّا «وصل إليه علم الكلام والتّأليف فيه عند إباضية عمان» وقد تكفل القلهاتي بالنّقل من مؤلّفات سابقيه من الإباضية لكن «لا نستطيع في الحالة الراهنة أن نتبيّن مدى ما أخذ القلهاتي عن غيره ومقدار ما هو من تحريره الشّخصي» ومثل هذا الموقف النّقدي المحترز لا يقلّل في شيء من قيمة المخطوط الذي يعتبره الدّارس «أقدم مخطوط إباضي في الكلام والفرق نالته أيدينا» [3] فمبدأ الطرافة والبحث عن كلّ ما هو جديد ويحقّق للبحث، إضافة كان من أهمّ أهداف أصحاب الدّارسات الحضارية وهو ما يبرّر نزعتهم الانتقائية في تحقيق المخطوطات ودراستها فما كان تحقيق مخطوطات التّراث الديني هدفا لذاته عند دارسي الحضارة فهو إما أن يكون على علاقة بالشواغل الفكرية للدّارس ويتضمّن إضافة والمثال جسّمته أعمال عبد المجيد الشرفي وسعد غراب أو أن لا تكون له علاقة بشاغل معيّن وإنّما الرغبة في تحقيق الإضافة هي التي تفرض على الدّارس العناية به[4].

---

[1] ن م ص8 .

[2] الكشف والبيان، سلسلة الدّراسات الاسلامية عدد 8 تونس1984 ، والمقدّمة بتاريخ1980

[3] ن م ص17

[4] واصل محمد بن عبد الجليل الاهتمام بالقلهاتي من خلال : خلافة عثمان وعلي من كتاب الكشف والبيان للقلهاتي حوليات الجامعة التّونسية العدد 11 سنة 1974 ص 179 – 238 كما حقّق أيضا : اعتقادات المعتزلة والقدرية والصفاتية والحشوية وفرقها من كتاب الكشف والبيان للقلهاتي، حوليات الجامعة التونسية العدد 18، سنة 1980 ص 89 –214 .

وقد كان الحرص على مزيد التدقيق وراء عمل عبد المجيد التّركي بمناسبة اكتشاف مخطوط لكتاب تمّ تحقيقه وطبعه راجع «كتاب عدد ما لكلّ واحد من الصحابة من الحديث لعبد الرحمان بقي بن مخلد الأندلسي»، حوليات الجامعة التونسية العدد3 ، 1966 ص47 .

إنّ الدّارســـات الحضارية عرفت في علاقتها بالإسلام اهتماما خاصّا بالمفاهيم والظّواهر وظهرت دراسات مفردة لبعض المختصّين في المجال، كما كانت للمهتمين بالأدب أعمال مفردة لم يعودوا إلى دعمها بأخرى ولم تتجاوز عادة مجال الحضارة القديمة فتوفيـــق بن عامر [1] عالج مسألة الجبر والاختيار في علم الكلام وتاريخ الإسلام واختلاف مواقـــف الفـــرق بـــشأنها لكـــن زاوية الطرافة في هذا هي البحث عن صدى العقيدة الجبرية في مذهب لا يعدّ عادة من المذاهب الكلاميّة لأنّه لم يؤسّس على الحجاج المنطقي والاستدلال النّظري وإنّما عماده الذّوق والتّجربة الرّوحية. وهكذا يحلّل علاقة التّصوف بمبدإ الجبر، فما كان المتصوّفون يجنحون إلى التّواكل بل أجمعوا على أنّ التّصوف عقيدة وعمل والإنسان عندهم مكلّف مأمور ومنهيّ «لأنّه قادر على الاختيار بين الخير والشرّ ولولا ذلك لما كان للأمر والنّهي الوارد في القرآن معنى في رأيهم» [2] لكن أمرهم لم يلبث عند هذا الحدّ بل أصبح التّصوف الإسلامي مرادفا للاستسلام للأقدار وللتّواكل و»الحتميّة والسّلبية» ولم يغفل بن عامر عن تعليل هذا التّحول بجملة من الأسباب تعود إلى «طـــبيعة التّصوف نفسه وما يقوم عليه من سلوك زهدي أساسه نبذ الحياة واعتـــبارها عـــرضا زائلا والتّعويل على حياة أخرى هي أخلد وأبقى» [3] فضلا عن التأثّر بفلـــسفات دخيلة «يؤمن أصحابها بضرورة القضاء على الإرادة الإنسانية وصهرها في المشيئة الإلهية» [4] هذا إلى جانب دور المذاهب الكلامية وتأثّر أرباب التّصوف بمواضيع الجدل في علم الكلام (الذات والصّفات والقضاء والقدر...) وقد تابـــع الدّارس البداية الفعليّة «للجبر الصّوفي أو التّوكل تاريخيّا ومدى تطوّره محلّلا عناصر العقيدة الجبرية عند الصّوفية وكيف تبلورت في مظهر «ديني عملي وفي ضرب مـــن السّلوك يســـمّونه التّوكل ولعلّه بالغ في استعراض أمثلة من سلوكهم وتفكيرهم لا يخلو بعـــضها في الحقيقة من مبالغة

---

[1] الصّوفية والعقيدة، حوليات الجامعة التّونسية، العدد 18 ، سنة 1980 ص 75 –88

[2] ن م ص78

[3] ن م ص79

[4] ن م ص61

وتعارض مع الطبيعة البشرية ولكنّهم «عدّلوا بـــمرور الزّمن من معـــنى التّوكل نظرا لظروف حياتهم القاسية» غير أنّ تأثير هذا المذهب ساهم في عـــصور الانحطاط في استفحال ظاهرة الحتميّة والاستسلام بل إنّ عقيدة الجبرية «قد تسبّبت في تدهور التّصـــوف وفي توجيهه وجهة لم يكن ينح نحوها في عهوده الأولى» ورصد الدّارس مـــدى خطورة هذه المواقف وتأثيرها في عوام المسلمين إلى حدّ خلـــطوا فيه بينـــها وبين الدّين إلى جانب «انعكاس هذا الاعتقاد حتّى في لغة الخـــطاب» وهو ما تدلّ عليه عديد العبارات المعبّرة عن الرضا بما يجري به القضاء. وتميّزت دراسة بن عامر بالوضوح المنهجي وبدقّة الأمثلة التي انتقاها من مصادر صوفية خالِصة وقد تمكّن من طرح الإشكالية وتحليلها وبلوغ استنتاجات طريفة دون إطالة فاتحا بذلك مسلكا طريفا في مستوى العلاقة بين علم الكلام والتّصوف، وممهدًا لغيره السّبيل لمزيد تجذير البحث في هذا الاتّجاه.

ومن الدّراسات المفردة لغير المختصين في الحضارة تستوقفنا دراسة لسعاد بوبكر التّريكي[1] حاولت من خلالها النّظر في مجال قلّما حظي باهتمام دارسي الحضارة الإسلامية من التّونسيين، فالحبيب الجنحاني أرّخ لبعض المباحث الاقتصادية في العصر الوسيط وهذه الدّراسة ركّزت على مفهوم الخراج باعتباره مصطلحا على علاقة بالاقتصاد وقد بيّنت قائمة المراجع المعتمدة أن الموضوع قد حظي بعناية المؤلّفين قبلها لكنّها اختارت فترة زمنيّة محدودة، من البدايات إلى عهد هارون الرّشيد في المجال التّطبيقي وإلى الماوردي في الإطار النّظري، أمّا مصادرها فضبطت في رسالة الصّحابة وكتاب الخراج لأبي يوسف والأحكام السّلطانية للماوردي، ولم تتجاوز من جهة المكان الحجاز والشّام والعراق. وبهذا يكون الخطّ المنهجي واضحا منذ مطلع الدّراسة والهدف منها متابعة منطلقات الخراج وتطوّره من مستوى اللغة إلى مستوى الاصطلاح «دون اعتبار مدلوله العام المتأخّر وهو النّظام المالي في الدّولة الإسلامية

---

[1] الخراج في الدّولة الاسلامية بين الممارسة التّاريخية ونظريات الفقهاء، حوليات الجامعة التونسية، العدد 23 سنة 1984 ص96 – 131 .

ولم تكتف الدّارسة باستعراض تطوّر مراحل الخراج وإن اختارت المنهج التّاريخي، محترمة تسلسل الأحداث، بل كانت تبدي تعليقا أو رأيا تفسّر به وجهة نظر أو موقف وتبرّر به اجتهاد أحد الخلفاء في لحظة تاريخية ما، وهي لم تفصل التّحولات الحاصلة في تطبيقات الخراج عن التّحولات في الواقع والظروف المحيطة بها، وقد انتهت إلى ما بين الواقع الاجتماعي «في كلّ حدّته» وروح «التّشريع الوارد في النصّ والمنبثق من اجتهاد السّائس من تناقض» [1] انّ موضوع الخراج كان في علاقة جدليّة مع تطوّرات الواقع وضرورة التّحكم فيه و«بذلك يلتحم الواقع السّياسي بالنّظر الفكري الإسلامي ليعتمد الأوّل على الثاني فيما يمثّل أمّ المعضلات التي جابهها المسلمون منذ انبعاث الدّولة الإسلامية وهي معضلة الخراج[2]

ولعــــلّ النّاظــــــر يغريه شبه العنوان العام الموسوم «بالخراج في نظريات الفقهاء» فيذهب به الظنّ إلى أنّ جانبا من الدّراسة تجشّمت فيه الدّارسة الوعر لتحدّد أبرز نظريات الفقهاء في المسألة غير أنّها لم تتجاوز إعادة النّظر في ما كتبه أبو يوسف صاحب الخراج أو الماوردي في الأحكام السّلطانية فاستعادت ما هو معلوم من تعريف الرّجلين للخراج وتحديدهم لمقاصده وتستوقفها بعد ذلك معالجة كلّ منهما «لمسألة أرض الخراج»، وإذ لاحظت أنّهما انطلقا من مسألة الخراج عموما ليتوغّلا في جزئياتها وملابساتها التي تدور حول مساحة الأرض ونوعها ومائها وطرق سقيها ومقتضيات عمارتها وهي كلّها أمور يعتمد عليها لتقدير خراجها»[3] فإنّها لم تنتبّه إلى بنية العقل الفقهي وطبيعة اشتغاله وحرصه على التّدقيق والتّشقيق والافتراض مهما كان نوع المسألة.

ولعلّ المنهج المدرسي كان غالبا على هذه الدّراسة حتى لكأنها عرض هدفه الإحاطة بشيء من الشمول بإحدى قضايا الحضارة الاسلامية قديما، ذات العلاقة

---

[1] ن م ص111

[2] ن م ص119

[3] ن م ص126

بالمبحث الاقتصادي فدراسة الخراج نظريّة وممارسة جعلتها تستنتج «مدى أهميّة النّظام المالي في الإسلام» بل «خطورة الخلل الذي من شأنه أن يتسرّب إلى الدّولة الإسلامية من جهة المال» وقد لا يكون مثل هذا الاستنتاج فقط في حجم ما بذلته الدّارسة من جهد في تتبّع تطور مسألة الخراج ولعلّه كان بإمكانها بلوغ استنتاجات أخرى وإن توصّلت إلى بعض منها في غضون البحث مثل علاقة النظرية بالواقع أو دور التّحولات في تطوّر الواقع وعلاقة المسلمين الفاتحين بغيرهم من الشعوب الأصيلة في مناطقها وطريقة المسلمين مع المؤسّسة الاقتصادية أو تقاليدها الجبائية والإدارية السّابقة على الفتح.

أمّا محمد المختار العبيدي فقد كانت له محاولتان[1] فقط في دراسة الظاهرة الحضارية، فلئن كتبت مؤلفات عديدة في الجهاد أحال الدّارس على بعضها فإنّه جعل مدوّنة بحثه القرآن والاستعانة ببعض التّفاسير (السّيوطي والبيضاوي) وقد أعلن عن موقفه النّقدي منذ البداية فكأنّما عقد الفصل لتصـــــويب أخطاء المستشرق إمـــيل تيان E. Tyan صاحب فصل جهاد بدائرة المعارف الإسلامية «وقد جاء حديثه عن الجهاد عاما ولم يقف «تيان» - في نظرنا - على حقيقة الجهاد ولا استطاع أن يتبيّن أهمّ خصائصه. ولم يمنعه هذا التّعميم من أن يصدر في شأن الآيات الدّاعية إلى الجهاد أحكاما غريبة لا نوافقه عليها، كأن يقول مثلا الجهاد فرض أكدت عليه جميع المصادر وإنّنا نلاحظ بلا شك أنّ في القرآن، في شأن الجهاد ايات متضاربة بل متناقضة»[2]. وقد رصد الدّارس ثلاثة مصطلحات في القرآن على علاقة بدراسته، هي الجهاد في سبيل اللّه والنّفير والقتال في سبيل اللّه. درس كلاّ منها كميا ودلاليا وضبط شروط القتال كما وردت في القرآن وعلّق عليها في محاولة منه لإيضاح ما كان غامضا وتصويب ما تمّ تحريفه إلاّ أنّه يؤكّد في النّهاية أنّ فهم المصطلحات التي درسها لا يتيسّر إلاّ «بمعرفة

---

[1] الجهاد في القرآن، حوليات الجامعة التونسية العدد 24 سنة 1985 ص 341 –356 والأوثان في الجاهلية من خلال القرآن، حوليات الجامعة التّونسية العدد 25 سنة 1986 ص93 –110

[2] الجهاد في القرآن مرجع مذكور (الهامش رقم 10 ص344)

أسباب النّزول ومقارنة الآيات بعضها ببعض لمعرفة المراحل التي مرّ بها الجهاد» وهذا في نظرنا شرط حتميّ لا يخصّ الجهاد فقط بل هو ضروري للنّظر في أيّ مصطلح من المصطلحات الواردة في القرآن، ولا يختلف عنه من حيث اللّزوم الشرطان الآخران اللذان دعا الدّارس إلى توفّرهما وهما «الإلمام بمختلف المعاني المصاحبة لهذه المصطلحات ومن أهمّها الاستشهاد والفتنة والقصاص والسّلم والبلوى» أو ضرورة «تناول هذه المصطلحات في سياقها وليس بالرّجوع إلى المعاجم التي جمعتها تسهيلا للباحث عنها ليس إلاّ»[1] ولئن كان الجهاد الذي بذله في تقصّي مفهوم الجهاد في القرآن ودلالته طريفا إلى حدّ ما فإنّ ما وضعه من شروط في نهاية المطاف لا يعدو أن يكون وجها من وجوه تكرار ما هو متعارف عليه في أبسط دروس منهجية البحث العلمي.

أمّا بشأن الأوثان في الجاهلية فإنّه رام البحث في واقع العبادات في الجاهلية وانتشار الآلهة المعبودة وأسباب ذلك ومقارنة الأمر بما ورد في القرآن من أخبار عن الآلهة واعتبار عبادتها شركا، فصّل الدّارس القول في أنواعه ووسائله واستقصى عبارة شرك وورودها في القرآن عموما معتمدا من جهة تفسير السّيوطي أو سيّد قطب في ظلال القرآن ولم يحل مرّة واحدة على تفسير التّحرير والتّنوير لمحمد الطّاهر ابن عاشور وله في الموضوع تخريجات طريفة، ومن حيث القيمة فإنّ الآلهة في الجاهلية لم تتمتّع بنفس القيمة كما بيّن الدّارس من خلال القرآن وانتبه إلى وظائف اللغة والأسلوب المعتمد في تفنيد مزاعم عبدة الآلهة وإقناعهم بالتّوحيد «وكان الإيمان بإله واحد غير مجسّم يتعالى عن الشبه مع الإنسان وجمع الكائنات من الأمور الصّعبة (كذا) التّصور لحاجة العربي قديما إلى تحقيق غايات عاجلة لا تتحقّق في نظره إلاّ بالتّوسل والعبادة ولحرصه الشديد على إيجاد قوّة مادية يراها رؤية العين ويتحسّسها بيده يكون باستطاعتها أن تردّ ريب الدّهر أو تخفّف من وطأته»[2] لكنّ مقارنة الدّارس لآلهة

---

[1] ن م ص356

[2] الأوثان في الجاهلية من خلال القرآن ص109

العرب في الجاهلية بآلهة الإغريق في القديم على طرافتها بدت لنا متسرعة وكان بإمكانه مزيد التّعمق فيها طالما أنّ الأمر تعلّق بنظام العبادة عند القدامى وما كان ذلك منفصلا عن بيئتهم ومحيطهم والبنى الذهنية المتحكّمة فيه.

والملاحظة البارزة بشأن الدراسات الحضارية في علاقتها بالإسلام أنها ركّزت في المرحلة المدروسة على التّراث وندر أن تطرّقت إلى العصر الحديث وقد كانت دراسة محمد صالح المراكشي [1] سنة 1983 من أوّل الدراسات التي تتنزل في مجال تاريخ الأفكار حديثا فقد بيّن أنّ محمد رشيد رضا حاول إصلاح المجتمع باعتماد «إصلاح العقيدة الدينية وتصنيفها من شوائب البدع والخرافات»[2] ومهمّة الدّارس «تقويم هذا الإصلاح مع الحرص على تحديد مكانة هذا المفكّر «في مسار التّيار الدّيني العام ومدى مساهمته في إثراء الفكر الإصلاحي السّلفي في العصر الحديث»[3] فضلا عن النّظر في مختلف الفصول المتناثرة والمتعلّقة برشيد رضا ونقدها لعدم إلمام أصحابها جيّدا «بكلّ ما كتبه صاحب المنار»[4].

ويظلّ الهدف الأرقى والجوهري من هذه الدّراسة السعي إلى «قراءة هذا التّفكير قراءة جديدة باعتماد مفهومين إجرائيين هما من نتاج الفكر الفلسفي المعاصر «الإيديولوجية» و»الحداثة» وذلك لاستكشاف مدى تبلورهما في شتات أفكار الرّجل ومواقفه المتعدّدة في حقول السّياسة والتربية والاجتماع والثّقافة» [5] ويصبح السّؤال عن مدى تمثيل فكر رشيد رضا للإيديولوجية وهل تكون «صالحة لتغيير أوضاع المجتمع

---

[1] المراكشي محمد صالح، محمد رشيد رضا من خلال مجلّة المنار وهي أطروحة دكتوراه دولة ناقشها سنة1983

[2] ن م ص13

[3] ن م ص14

[4] ممّن كان سبّاقا في الكتابة عن رشيد رضا بتونس : منجي الشملي، قضيّة المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التّونسية العدد 3 سنة 1966 ص 5 –27

[5] محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ص20

الإسلامي عموما في العصر الحديث» «وما حظّ هذه الإيديولوجية من الحداثة وما قيمتها الذاتية؟».

وقد توسّل الدّارس إلى ذلك بمنهج «نصّي تاريخي يخضع أساسا للأغراض الفكرية الطّاغية على إنتاج رشيد رضا الصحافي بعيدا كلّ البعد مثلا عن منهج الماركسيين في دراسة إنتاج فئة المثقّفين العضويين الذي اعتمده غرامشي» كما أنّ هذا المنهج النصّي «لا يخضع أيضا لمنهج علم الاجتماع الدّيني الذي يحاول أصحابه دراسة الظّاهرة الدينية كما تبلورت في عقائد وطقوس عند المجتمعات البدائية والمتحضّرة»[1].

ولئن عقد الباحث لدراسته خاتمة عامّة طويلة نسبيّا إلاّ أنّ من أهمّ ما أثبته فيها بعد التّحليل والتّقصي أنّ رشيد رضا لم يكن واعيا كلّ الوعي بتحوّلات العصر ومطالبه فهو «عاجز عن فهم واقع المسلمين المعاصرين فهما عميقا ووعي طبيعة المرحلة الحضارية التي كانوا يعيشونها»[2] مع تأكيد أن «تفكيره ضرب من التّفكير الإصلاحي، لا ينسجم من حيث قواعده العامّة ومنطقه الدّاخلي الذي يتحكّم فيه مع معطيات الحداثة وشروطها، وذلك ناتج عن اعتقاد رشيد رضا خطأ أنّ العلاقة بين حضارة أروبا وحضارة العالم الإسلامي علاقة تقابل وتصادم لا علاقة تواصل وتكامل»[3] ولعلّ هذه الدّراسة تكون قد حسمت نهائيا الموقف من طبيعة التّفكير السّلفي في العصر الحديث وحدوده، بل مدى تمسّكه بالماضي ومساهمته في تغذية بعض الحركات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين في مصر، وهو ما جعل المراكشي يدعو بإصرار إلى ضرورة «خلق فلسفة إسلامية جديدة في الوجود ثريّة الآفاق تكون في مستوى حداثة العصر وتقدّم العلوم الانسانية والصحيحة في أوروبة الغربية» دون أن يقترح لذلك مشروعا أو منهجا عامّا يمكن على ضوئه تحديد مرتكزات هذه الفلسفة أو خصوصيتها. ولم تقف علاقة الدّارس برشيد رضا عند هذا البحث وإنّما عقد دراسة أخرى تقصّى فيها تأثيره

---

[1] ن م ص24

[2] ن م ص477

[3] ن م ص483

في بعض البلدان الإسلامية[1] ومنها تونس ومنطقة المغرب العربي فالهند وباكستان وأكّد بعد التّحليل المستفيض أنّ تأثير أفكار رضا في «تونس كان محدود النّطاق ولم يتعدّ دائرة بعض المشائخ المتفتّحين المنتسبين إلى جامع الزّيتونة، ولم يكن لمجلّة «المنار» تأثير هام في بعث جمعيات سياسية مثلا».

ولا سبيل إلى التّغاضي عن انشغال بعض الدّارسين للحضارة في تونس بالمفاهيم وتاريخ الأفكار فمفهوم العلم مثلا وما أكتسبه من دلالات مختلفة باختلاف البيئة الفكرية جعل عبد المجيد البدوي يتوقّف عنده من خلال بعض المصادر السّلفية[2] فالكواكبي «محافظ إصلاحي» وسيّد قطب «سلفي تمامي» فيقدّم المفهوم كما رد في الأثرين ثم ينظر «في المسيرة التي اتخذها الحجاج والأشكال التي تشكّل بها» وصولا إلى «الغاية التي يهدف إليها»، فالجدل بينهما كان يدور حول أسبقيّة المسلمين في العلم وفضلهم على الغرب وقد قامت المجادلات على «معادلات ومقابلات بين العلم والإنسان وبين العلم والأخلاق وبين العلم والمجتمع مع اعتبار سيد قطب أنّ العلم في نهاية الأمر قاصر ومتّهم خلافا للكواكبي «فمسار حجاجه ينطلق من تصوّر أساسه أنّ العلم إيجاب وأنّ الأخذ بأسبابه مفتاح الرّقي والسّعادة وأنّ الإعراض عنه سبّب الفتور الذي اجتاح الأمم الإسلامية» ويعتبر الدّارس أنّ هذه النزعة التّوفيقية بين العلم والدّين تعود إلى محاولة التوفيق بين «الشريعة والفلسفة» في القرون الوسطى ولعلّ التّنبيه إلى موقع العلم في خضمّ الجدل الداخلي أمر لا يخلو من أهميّة فليس «العلم في هذا الجدل إلاّ إحدى هذه السّبل ومادّة من المواد التي استخدمها المحاججون » فالعلم عند الكواكبي «حلّ» ضروري لأزمة العالم الإسلامي ترافقه حلول أخرى سياسيّة واجتماعية والعلم عند سيّد قطب جزء من منظومة يحتلّ فيها «الذي يعلم حقّ العلم» موقع الصّدارة.

---

[1] المراكشي محمد الصالح تأثير رشيد رضا في بعض البلدان الإسلامية، حوليات الجامعة التونسية العدد 24 سنة 1985 ص213

[2] البدوي عبد المجيد، العلم ومنزلته في الجدل الفكري من خلال أم القرى للكواكبي والإسلام ومشكلات الحضارة لسيّد قطب حوليات الجامعة التّونسية العدد 20 سنة 1981 ص 211 – 244

لقد أقدم المختصّون في الدّراسات الحضارية على تجربة علمية جديرة بالاهتمام إذ عقدوا ندوة فكرية تناولت قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي[1] وقد كان المفهوم من أشدّ المصطلحات تواترا وحضورا في كتابات التّونسيين ودراساتهم، بل كثيرا ما تردّد في الخطاب السّياسي الدّاعي إلى إعادة النّظر في التّراث وإعمال العقل فيه، فضلا عن كونه من المفاهيم التي حظيت في الفكر الإسلامي بدراسات متفاوتة العمق والأهمية[2].

واعتبر فريق البحث الاجتهاد قضيّة في الفكر وانكب على بحثه من زوايا متعدّدة، متجاوزا بما أثاره من إشكاليات عديدة الدّراسات التّقليدية وعلى أساس إخضاع الموضوع لثلاثة محاور : الاجتهاد من النّاحية النظريّة والاجتهاد من الناحية التطبيقيّة والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر، وضمن هذا التّقسيم يبدو للنّاظر خضوع الدّراسات لترتيب زمني يميّز بين مرحلتين تاريخيّتين : الاجتهاد قديما والاجتهاد في المرحلة المعاصرة، كما بدا الحرص شديدا من جانبهم على التّدقيق والتّحليل والنّقد فما كان هدف فريق البحث إعادة صياغة ما هو مألوف أو تكرار ما هو معلوم دون تأكيد دور الوسائل المعرفية المطبّقة و«الرّوح العلميّة» الهادفة إلى «توضيح المفاهيم وإلى بلورة الإشكاليات» التي تتناول بها هذه القضايا المعرفية والحضارية والفكرية في مستوى البحث الجامعي والعلمي[3] ولذا كــان التّمييز منذ البداية واضــحا بــين وجهة نظر «المؤمـــن» إلـــى القضيّة ووجـــهة نظر «الباحث» وهذا التّمييز يفصـــل بين رؤيتين لنفــس الموضوع رؤية إيمانية تقليدية من جهة ورؤية علميّة متجرّدة من جهـــة أخرى بعيدا عن «التّوظيف المباشر» ودون أن يعني ذلك تناقضا حتميّا بين الإيمان والبحث العلمي، فغاية الدّارسين «غاية معرفية صرفة... هم ينطلقون من إيمان

---

[1] قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي : ندوة نظمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية التّابع لقسم الدّراسات العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس يومي 11 و 12 جانفي1986

[2] راجع مثلا : جلال الدين عبد الرحمان، الاجتهاد : ضوابطه وأحكامه أو بن إبراهيم محمد، الاجتهاد وقضايا العصر أو أحمد جلال محمّد سعد، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

[3] قضيّة الاجتهاد ص8

تتفاوت بدون شك درجات حرارته ولكن يجمعهم حبّ صادق للبحث وخلوص النّية في طلب الحقّ»[1].

إنّ دراسة تطوّر مفهوم الاجتهاد[2] توخّى صاحبها المنهج التّاريخي بحثا عن مراحل نشأة الاجتهاد فتطوّره ثمّ انحساره وجموده معتمدا التّسلسل الزمني وبعض العوامل المؤثّرة في ذلك معدّدا مراجع كلّ مرحلة من المراحل وأبرز الأعلام إلى أن أكّدت نهاية القرن التّاسع عشر «الانفصام» وقد «أصبح كلّيا بين علماء الشريعة وواقع الحياة في القرون الأخيرة» ممّا أوجب إعادة النّظر في المسألة «وقد حاول مفكرو النّهضة وخاصّة تيار الحركة السّلفية رفع هذا التّحدي بدعوة حثيثة إلى الاجتهاد وشجب عنيف للتّقليد، ولكن تفكيرهم لم يتجاوز في الغالب نوعا من البعث الجديد لروح التّفكـــير المعتزلي الذي يعطي نصيبا إلى العقل في فضّ هذه المشاكل... »[3]وكان مصير هذه المحاولات الفشل وهو ما أقرّ به الدّارس واستتبع اتجاها آخر اتّخذه «العلماء المسلمون» فاقترحوا «فكرة الاجتهاد الجماعي» وذلك من خلال اعتماد مختلف الاختصاصات الاقتصادية والقانونية والطّبية حتّى «يستنير العلماء» بآراء أصحابها، لكن النّقد الذي يوجّهه الدّارس إلى هذه المجامع «عدم تمثيلها ورضوخها للدّول المضيفة لها أو التي تسدّد أوفر النّسب من ميزانياتها بالإضافة إلى قلّة جدواها العلمية نظرا لعدم تفرّغ أفرادها... »[4]

غير أنّ المشكل الجوهري في قضيّة الاجتهاد و«خاصّة في عصرنا» يعود في رأي غراب إلى «التّقابل بين النصّ والاجتهاد وإلى أيّ مدى يمكن الاجتهاد أن يعطّل النصّ أو ينسخه ؟»[5] فالواقع «تجاوز النصّ بالعقل والاجتهاد» من قبل بعض رموز

---

[1] ن م ص12

[2] غراب سعد، تطوّر مفهوم الاجتهاد ص ص33 - 15

[3] ن م ص27

[4] ن م ص28

[5] ن م ص29

الإسلام مثل عمر بن الخطاب الذي منع الصّدقات عن **﴿المؤلّفة قلوبهم﴾** (التوبة9 / 60) رغم صراحة النصّ، بعد أن استتب الأمر و«أعزّ اللّه الإسلام». ولئن كان الدّارس يفضّل التسامح في تمكين العقل من التّسلط على النصّ نبذا للتّشدد وما يؤدّى إليه من نفاق فإنّه يحذّر من خطورة إطلاق العقل في النصّ وما قد ينجرّ عنه من تهديد للدّين ذاته. وبما أنّ المستقبل مفتوح على عديد التّحديات وقد أكّد الواقع نشوء قضايا لا قبل للاجتهاد بها من قبل مثل «أبناء الأنابيب» وتقسيم الإرث بينهم أو أداء الفرائض داخل «مركبة فضائية تكاد سرعتها تنفي معنى المكان»[1] فإنّ الدّارس يدعو إلى ضرورة توخي «جرأة عمرية» في الاجتهاد تراجع «حرفيّة النصّ» وتتجاوز التّقليد بما يجعلنا نفهم فعلا دلالة عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال ورفضها وكيف حملها الإنسان، ذاك المدعوّ بأنّه «خليفة اللّه في الأرض».

إنّ الدّارس ألّف بين التّاريخ والواقع وزاوج بين النصّ والعقل لينتهي إلى قراءة النصّ وفق خطّ مقاصدي هدفه تجديد معنى الاجتهاد وأبعاده وتجاوز حدوده المرسومة كما قيّدها الفقهاء المتأثّرون بعصرهم وثقافتهم. فللاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء حدود تدرس من أجل «وضع قضيّة الاجتهاد في إطار إبستيمولوجي ومعرفي» يرقى بالقضيّة إلى ما وراء «العموميات التي لا طائل من ورائها»[2] وهذا ما سعى عبد المجيد الشرفي إلى إثباته من خلال دراسته في نفس الإطار فهو نبّه بكثير من الدّقة إلى دور العوامل التّاريخيّة في «تكييف المجتمع الإسلامي الناشئ» غير أنّ «الضّمير الإسلامي» غيّبها ولم «يحتفظ إلاّ بالعامل الأوّل الدّيني، فاعتبر كلّ هيكل يرتدي اللباس الإسلامي هيكلا إسلاميا ولم يرغب في أن ينبش عمّا وراء المظهر الخارجي من عناصر ومكوّنات غير إسلامية»[3] فلهذه العوامل دورها الحاسم في تشكيل صورة

---

[1] ن م ص32

[2] الشرفي عبد المجيد، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، نفس المصدر ص35 .

[3] ن م ص36

المجتمعات الإسلامية في البداية وأثرت في جملة المشاكل الطارئة وما تمّ استنباطه لها من حلول داخل المنظومة «الأصولية الثابتة» إلى أن تمّ التحول مع الشافعي بداية من القرن الثالث الهجري حيث استقرّ مبدأ «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة» ويتعمّق الدّارس في تحليل دلالات القول وأبعاده ونتائجه وكيف أدّى إلى سيطرة الأحكام الفقهيّة ونظرتها إلى القرآن والسّنة «على أنّهما مصدر التّشريع في الإسلام»[1] والحال أنّ «اعتبار الحكمة التي جاءت في عديد الآيات مقرونة بالكتاب هي السّنة، تأويل لا يخلو من التّعسف» في رأي الدّارس وسببه «حاجة المجتمع الإسلامي الناشئ إلى إضفاء المشروعية الدّينية على الحلول والنّظم التي ارتضاها وفرضتها ظروفه التّاريخية، ولكنّه ليس بالضّرورة التّأويل الصّحيح الوحيد الذي يقتضيه القرآن» والأدلّة التي يعمد إليها الدّارس من القرآن كثيرة وتؤكّد وجهة نظره هذه، وهي فكرة تبرز مدى ما بلغه بعض الدّارسين التّونسيين من فهم دقيق للقرآن، فمن خلال متابعة مختلف دلالات لفظة الحكمة في القرآن وورودها في سياقات متعدّدة يتبيّن الشرفي عمق «المنزلق الذي انساق فيه التأويل الذي قرّره الشافعي وقبله المسلمون بدون صعوبة، رغم ما فيه من إفراغ للنصّ القرآني من أبعاده الدينية المحضة وتوجيهه الوجهة الفقهيّة التّقنينيّة[2] وهو ما أدّى إلى جعل القرآن في بعض وجوهه مصدرا «للوصفات والأحكام الجامدة التي يتعيّن تطبيقها حرفيا دون البحث عن الغاية منها أو علّة سنّها ومدى المصلحة المنجرّة عنها بدعوى قصور العقل عن إدراكها» كما أنّ السّنة «ارتقت إلى منزلة الإلهي وبـــات القدح في صحّة ما روي عن النّبي من أقوال وأفعال ضربا من الكفر...[3] » مع تذكير الدّارس بوجود من أنكر من الأجيال الأولى صفة التقديس المنسوبة إلى السّنة دون أن يكون لهذا الاتجاه الصدى الكافي فضلا عن كون سيادة ذلك المفهوم للقرآن والسّنة كانت سببا في نشأة طائفة من «الفقهاء والمفتين

---

[1] ن م ص40

[2] ن م ص39

[3] ن م ص40

والقضاة أو «رجال الشرع» حسب المصطلح الذي كان ساريا في تونس، ينتصبون لبيان الحلال والحرام وإصدار حكم اللّه في مختلف المسائل المعروضة عليهم في أمور الدنيا والدّين على السّواء، فأصبحوا بذلك يقومون بوظيفة كنسية غير معترف بها في مستوى التّنظير ومقبولة في مستوى الواقع والممارسة اليومية» [1] وهذا وجه آخر من وجوه التّناقض التي يكشف عنها الدّارس بين الواقع والنّظرية هذه المرّة فالنصّ ينفي نظريّا ما هو واقع ولكن للواقع سلطة لا تقاوم بحكم تجذّرها في التّقاليد والأعراف ومثل هذا التّحول نفى «الحرج الذي كان يشعر به علماء المسلمين حين يفتون ويدلون بآرائهم في القضايا التي تعترضهم». ووفق هذا التحليل حيث يتمّ ربط الأفكار وتطوّرها بسياقها التّاريخي يبلور الدّارس نشأة الاجماع فالقياس عند الأصوليين وصولا إلى علاقة القياس بالاجتهاد كما هو الشّأن عند ابن رشد الجدّ (ت 520 هـ) «أي بعد وفاة الشافعي بنحو ثلاثة قرون» ولا يتردّد الشرفي في نقد موقف محمد أركون من ابن رشد الحفيد (ت 595 هـ) صاحب «بداية المجتهد» إذ اعتبره «محاولة من ابن رشد في فتح الإسلام المالكي على إسهام الثقافة الفلسفية بل يبدو لنا أنّ كتاب الفيلسوف القرطبي دليل إضافي على الثنائية التي كان يعانيها المفكرون الإسلاميون المطلعون على الثقافات غير الإسلامية عموما وعلى الثّقافة الفلسفية بالخصوص» [2] ومثل هذا الموقف يبرز مدى ما حقّقه بعض دارسي الحضارة في تونس من تفاوت في تقييم أفكار غيرهم ونقدها ففي الوقت الذي كانت بعض المواقف التّقليدية تدين أركون وتتهمه بالتّغريب وربّما بالإلحاد أحيانا نرى الدّارس الأكاديمي يناقشه وينقده وفق مبرّرات علميّة وحجج موضوعيّة، يسلّطها أيضا على «مفهوم الاجتهاد في حدّ ذاته ويرصد انحداره تحت وطأة عوامل عديدة «من أهمّها ارتباط حركة التّفكير الدّيني بالظروف الحضارية العامّة» هذه الظروف هي التي حتّمت الدّعوة في العصر الحديث إلى الاجتهاد وتجديد

---

[1] ن م ص42

[2] ن م الهامش 41 ص46

الفكر الدّيني، فقد أصبح المؤمن يعيش وضعا تأويليا يختلف جذريا عن الوضع الذي عاشه السّلف (...) مجتمع تغزوه العلمنة بخطى وئيدة ثابتة ولا رجعة فيها»[1] ومثل هذا الوضع يدعوه إلى الإسهام بحلول وتلك هي إحدى وظائف المفكّر عموما وهذا الدّارس خصوصا فكلّ القضايا التي يخوضها ضمن اختصاصه يشبعها تحليلا ونقدا ويستعرض في خاتمتها جملة من الحلول والتّصورات والمبادئ، وفي هذه الدّراسة مثلا ينتهي إلى ضرورة أن يكون الاجتهاد رافعا للتّحديات «وإذا كان من سبيل اليوم إلى اجتهاد يساعد على رفع التّحديات التي تواجهها الأمّة الاسلامية فلن يكون له نصيب من التّوفيق إلاّ متى استطاع في عمليّة تجاوزية عسيرة لكن ضرورية، أن يجمع بين مقتضيات القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة دون التّنكر لما هو صالح من النظريات والحلول التي فرضتها الممارسة التّاريخية للإسلام ودون خشية من طرح ما هو غير صالح منها لأنّه من مخلّفات منظومة فكرية ومعرفية بات الفكر والمعرفة في عصرنا في قطيعة تامّة معها»[2]

لكنّه يشترط جملة من الشروط لتحقيق عملية التّجاوز هذه، حتّى لا يبقى كلامه مجرّد تنظير وهي شروط في أغلبها عمليّة تدعو إلى موقف واع من المنظومة الأصولية ومن حرفيّة النصّ، تتّخذ موقفا نقديا من النظرة الفقهية وتحرّض على المسؤولية الفردية واحترام حقوق الإنسان خاصّة وقبول مبدإ «حريّة التّعبير والتّعددية الإيديولوجية» و«التّوجه نحو المستقبل بروح المغامرة والمراهنة على الخير» بعيدا عن «عقدة» الشعور بالتّفوق أو الإحباط أو التّوجس من «المتآمرين» و»الأعداء».

وبهذا يكون الدّارس قد تجاوز فعلا الدّراسات التّقليدية للاجتهاد من حيث المضمون والمنهج أيضا، وانطلاقا من دراسة حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء بلغ أدقّ مشاكل العصر الحديث وتلك إحدى مزايا الدّارسات الحضارية عند الأكاديميين

---

[1] ن م ص47

[2] ن م ص48 .

التّونسيين إذ لا يفصلون بين ماضي العالم الإسلامي وحاضره إلاّ فصلا منهجيّا بل يعتبرون أنّ مشاكل الحاضر على علاقة وثيقة وعميقة بمقدّماتها في الماضي.

وبالنّظر في الاجتهاد بين الانطلاق والانغلاق[1] يتدعّم هذا المنزع عند كمال عمران فهو يعتبر الاجتهاد دالا على «عقلية الإنسان العربي المسلم حسب فترات نضجها أو فتورها» ولذلك يهتمّ بدراسة مراحل الاجتهاد بصفته ظاهرة مركّبة : دينية وبشريّة ذات صلة بالفقه والسّياسة، فلا يمكن فهم تطوّر الاجتهاد إلا بربطه بالمنظومة الفقهيّة من جهة وبالسّياسة من جهة ثانية، هذا في مرحلة انطلاق الظّاهرة وتطوّرها وكذلك هو الشّأن عند الدارس، فللسياسة تأثيرها وللفقه أيضا في بلوغ الاجتهاد طريقا مسدودا وهو ما ينعته بمرحلة الانغلاق.

إنّ الدّارس عاد بالتّحليل والنّقد إلى مختلف الدّراسات التي أرّخت للاجتهاد ومراحله وأدواره ولاحظ أنّ «الفقه في هذه الأدوار قد تميّز بالتّأسيس السّريع في أوّل عهده فنشأ ثمّ ترعرع ثمّ بلغ ذروته في عهد النّضج ببروز المدارس الفقهيّة ثم تلت ذلك مرحلة الاستقرار فالجمود بالتّقليد والسّلخ والنّسخ»[2] وعلى هامش مراجع الفقه الإسلامي ومدى تأثّره بالقانون الروماني كما تذهب إلى ذلك بعض الدّراسات الاستشراقية وغيرها يقرّر عمران أنّها «خصومة زائفة، لأنّ طبيعة تطوّر المادّة الفقهيّة وحقيقة الاجتهاد الباعثة على الاستنباط وتوجيه ما يطرأ على الحياة توجيها دينيا، يفترضان مراعاة الأعراف وتقويمها حسب روح الشريعة»[3] ومن الاستنتاجات الطريفة في هذه الدّراسة الإشارة إلى رسالة ابن المقفّع «رسالة الصحابة» واقتراحه على المنصور أن تشرف الدّولة على أمور الدّين والقانون و«يعدّ رأي ابن المقفّع منعرجا خطير الأبعاد وإن لم يحظ بتزكية رجل السّياسة ولا رجل الفقه» فهو سعي إلى إرجاع «قيمة الإيمان إلى المجال العملي وأن يوفق من جديد بين عمل الفقيه وعمل السياسي. وأفضى فشل الدّعوة إلى الالتحام بين الفقه والسّياسة والاجتهاد وبعد أن

---

[1] عمران كمال، الاجتهاد بين الانطلاق والانغلاق، نفس المصدر ص 51 – 78 .

[2] ن م ص54

[3] ن م ص63

كانت العلاقة بين الثالوث «عفوية» وعلى اتصال وثيق بالواقع «خرج الاجتهاد ورافق كلّ القوالب الفقهيّة في صيغة المطلق أو المذهب، عن الوضع الطبيعي لينقلب إلى شلل فكري عميق وهكذا ظلّت الحياة تتطوّر وباب الاجتهاد مغلقا وقد حدّد الدّارس أسباب ذلك وأهمّها ليست الحجج النّقلية أو الحجج العقليّة وإنّما خشية الفقهاء من سطوة رجال السّياسة فعزفوا عن خدمة الحكام «بإصدار ما يعنّ لهم من الفتاوى فأغلقوا الباب» [1].

ولئن كان الطّابع السّياسي هو السّبب الرّئيسي لعمليّة الغلق فإنّ الدّارس يقدّم سببا ثانيا لا يقلّ قيمة عن السّبب الأوّل هو طابع التّقليد الذي جعل اللاحقين يقلّدون المتقدّمين «حتّى أضحى سدّ باب الاجتهاد يقينا في الضّمير الاسلامي الفردي والجماعي أو يكاد» وهكذا نلاحظ أنّ الدّارس للقضايا الحضارية لا يقف عند التاريخ والنّصوص وإنّما يولي الواقع وواقع النّصوص خاصّة قيمة ليبرز التّفاعل بين النصّ والواقع والتأثير المتبادل بينهما، خلافا للدّارسين التّونسيين التّقليديين الذين يولون النّصوص قيمة ذاتية ولا يكاد الكثير منهم يولي الواقع ما يستحقّ من قيمة مؤثّرة في تلك النّصوص.

إنّ الحلول التي يقترحها الدّارس الأكاديمي لإعادة قيمة الاجتهاد باعتبارها «ظاهرة اجتماعية قيّمة على الحضور البشري» [2] عديدة ومنها إعادة التّوازن بين «الإنسان» و»المنزّل» إذ فرّط القدامى في أحد طرفي المعادلة أي الإنسان واهتموا بالنصّ «المنزّل» أكثر، فالتوازن بين الطرفين «كفيل بأن يعيد للاجتهاد موقعه من النّشاط الإسلامي في سياق إحياء الفتاوى وارتفاعها إلى المسائل الجديدة وقد فرضها وضع حضاري وسياسي واقتصادي جديد».

ولعلّ دعوة الفقهاء والعلماء إلى التّعامل مع سائر الاختصاصات والنّهل من أبحاث عالم الاجتماع وعالم الاقتصاد والطبّ والحقوق مثلا هي دعوة متواترة عند مختلف الدّارسين الحداثيين التّونسيين يعاضدها الدّارس في هذا السّياق ففي مثل هذا التآزر احتمال إعادة «الحركة الفقهية» إلى دورها الأصيل بل قد «ينزلها منزلة الفاعل

---

[1] ن م ص75

[2] ن م ص78

في المجتمع لا المتفرّج. فقد تغيّر المجتمع ولا بدّ أن تتغيّر عقليّة الفقيه» بل يتجاوز عمران هذه الدعوة إلى دعوة أخرى أشمل وأهمّ وقد اشترك فيها جميع دارسي الحضارة في تونس إلى جانب دارسي التّاريخ والمجتمع وتتلخّص في أنّ «الواقع الإسلامي اليوم يقتضي إعادة قراءة التّراث وإحياء تعامل الواقع معه» وقد عرفت هذه الدّعوة في مجال البحث العلمي صدى كبيرا انسحب على مختلف الاختصاصات في عديد الدّول العربية الإسلامية[1] وبذلك يكون الدّارس وفيّا لمنهج الدّراسات الحضارية، فإلى جانب التّحليل والنّقد والتأليف يتوصّل في نهاية الأمر إلى عرض حلول بديلة أو إلى رسم خطوط كبرى لمشروع قابل للإنجاز، يكون بواسطته التّجاوز والتّدارك، فلم تقف الدّارسات الحضارية عند مجرّد إثارة القضايا وإعادة النّظر فيها بعمق بقدر المساهمة في اقتراح مشاريع وتصوّرات بديلة.

لكن هذا الحكم لا يكاد ينسحب على كلّ الدّارسات الحضارية إذ أنّ منهج التّعامل مع القضايا يتأثّر في الغالب بتكوين الدّارس ومرجعياته وهو ما يجعلنا نلاحظ أنّ دراسات المحور الثاني[2] من محاور قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي وتمحّض للاجتهاد من النّاحية التّطبيقية تفاوتت قيمتها نسبيّا واكتفى بعضها بمجرّد تقرير حالة دون تحليل يذكر في حين اختار البعض الآخر النّظر في اجتهاد شخصية وتقصّي المنهج الذي سلكته ودعت إليه [3] فالاجتهاد عند المهدي بن تومرت تأسّس «على دعامتي التّأويل والتأصيل بما يستلزمه من إتاحة صرف الدّلالة من المظاهر إلى ما ورائه وبما يستلزم من النّظر العقلي المباشر في النّصوص كأساس للأحكام...[4] «وإذا كانت أغلب الدّراسات قد اهتمت بالاجتهاد تنظيرا وتطبيقا بالمذهب المالكي فإنّ

---

[1] راجع مثلا الجابري محمد عابد، نحن والتّراث، والتّراث والحداثة أو الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة

[2] راجع مثلا الفقي الحبيب، موقف الشيعة الاسماعيلية من الاجتهاد ن م ص101

ن م ص109 .

[3] النجار عبد المجيد، الاجتهاد في الدعوة الموحدية ن م ص79 –99

[4] ن م ص96

المذهب الشيعي الإسماعيلي قد حظي بدراسة[1] حاولت تحليل مصادر التشريع وأداة الفكر وإن كان الوصف غالبا عليها، فصاحبها ردّد ما هو معلوم بشأن الإمام والعصمة والتّأويل والفقه الشيعي الإسماعيلي «وتفرّد الإمام بمعرفة أسرار الكتاب وتأكيد مبدإ الوساطة التي يقوم بها الإمام بين اللّه ومخلوقاته ورعايته للمجتمع الإنساني، وما يقتضيه من متطلبات تساعد على استمرارية المدينة الإنسانية» [2]. فجميع العقول ناقصة وعاجزة إلاّ عقل الإمام فهو المختصّ بالاستنباط والتّأويل، حيث يقوم التّأويل كما يقول الدّارس على «ملاءمة النصّ مع الواقع المتطوّر» والتّأويل هو «كشف مبادئ الوجود من خلال النصّ» في ميدانين : «ميدان عقائدي يبحث في الأمور الاعتقادية وميدان آخر علمي تطبيقي وهو بدوره ينقسم إلى قسمين : تأويل معنوي يكشف عن باطن مادّة الفقه المراد من اللّه تعالى، وتأويل استنباطي يهتمّ بإيجاد الحلول للأقضية المستجدة وهو بمعنى الاجتهاد الذي حمل عليه الاسماعيلية حملة شعواء لما كان تأسيسه على العقل» [3]

وهكذا ينتهي إلى أنّ الاستنباط هو التّأويل الاستنباطي أو الاجتهاد بمعنى واحد، لكنّه خاصّ بالإمام الملهم ورثه عن سابقه من الأيمة، إلاّ أنّ أهمّ الفروق بين الاسماعيلية وغيرها أنهم «لا يعـــتبرون الأحكام في صوابها وخطئها ملازمة للأوضاع الاجتماعية والاقتصـــادية التي تلازم تطوّر الأزمنة وتغيّر الأمكنة. فالصّواب عندهم في كلّ الأمكنة، والخطأ عندهم خطأ في كلّ الأزمنة والأمكنة ولو تعلّق الأمر بمصالح النّاس» وهذا الفصل بين اللحظة التّاريخية أو الواقع والأحكام لم نلحظه إلاّ في الفقه الشّيعي الإسماعيلي ولعلّه يفسّر ربّما أنّ تفكيرهم الدّيني والاجتماعي قد حدّد «جوهر الإنسان من حيث مداركه العقلية وإمكاناته الفكرية ونوعية العلم الحقّ الذي يتعامل به داخل الدّعوة» [4] فلا قيمة للإنسان عندهم خارج الدّعوة لأنّه

---

[1] الفقي الحبيب، موقف الشيعة الاسماعيلية من الاجتهاد ن م ص101 –103

[2] ن م ص109 .

[3] ن م ص122

[4] ن م ص122

جاهل «بالعلم والإيمان وحتّى بجوهره كإنسان» وكلّ علم يقع في أيدي خصومه إنّما هو «من علم الأئمة».

لقد حاول الحبيب الفقي إماطة اللثام ما استطاع عن موقف الشيعة الإسماعيلية من الاجتهاد، دون القدرة في النّهاية على بلوغ هدف واضح، ذلك أنّ الاستطرادات والمقدّمات التّعريفية غلبت عليه، ولم يوفّق في بلورة موقف واضح من الاجتهاد، أو الاستدلال عليه بأمثلة دقيقة من منظومتهم الفقهيّة، فحتّى ما دوّنه القاضي النّعمان من أجوبة لبعض النّوازل في المجالس والمسايرات «وتعتبر في نظر الدّارس «مجرّد إحياء للتّراث» لا تبدو مقنعة للشيعة الإسماعيلية إذ يقول : «ويبدو أنّ الشيعة الإسماعيلية لا يقفون عند حدود ما جاء في المدوّنة الفقهية لقاضي المعزّ... » ولا يقدّم دليلا واحدا على ذلك!

ولعلّ البحث عن الاجتهاد كما يراه ابن عربي (ت 638 هـ) يبدو أشدّ وضوحا من ناحية المنهج لأنّ صاحبه رام النّظر في العلاقة بين الفقه والتّصوف[1] على ضوء اقتران «ظاهرية ابن حزم بتأويل صوفي تبدو فيه بوضوح آثار الفكر الشيعي»[2] إنّ ابن عربي نظر إلى «قضيّة الاجتهاد واهتمّ بها وعالج مشكلاتها» من خلال هذا التّصور. وبما أنّ الدّارس لم يكن متأكّدا من وجود أحكام اجتهادية خاصّة بابن عربي فإنّه وجه البحث إلى النّظر في تصوّره لقضيّة الاجتهاد كما أشار إليها كثيرا في الفتوحات المكّية... ولعلّه بهذا التّحديد توصّل إلى مواقف وآراء طريفة عند الصوفي ابن عربي، من ذلك أنّ «وحي هذه الأمّة هو اجتهاد مجتهديها، وهو أن يحلّلوا بالدّليل ما زادهم اجتهادهم إلى تحليله وإن حرّمه مجتهدون آخرون»[3] بل إنّ ابن عربي حمّل كما قال منسية مقداد «فقهاء عصره مسؤولية تجميد حركة الاجتهاد لما اعتادوه من تقليد» لذلك كان يدعو إلى فتح باب الاجتهاد، غير أنّ الاجتهاد في نظره يختلف عن اجتهاد الفقهاء فهو يتحدّث عن اجتهاد فقهي ظاهري «واجتهاد صوفي يخالف تماما اجتهاد الفقهاء»

---

[1] منسية مقداد، الاجتهاد كما يراه ابن عربي ت 638 هـ1240 / م ن م ص 125 – 146

[2] ن م ص125

[3] ن م ص125

بل إنّ الاجتهاد الصّوفي هو كما يعرّفه «بذل الوسع في تحصيل الاستعداد الباطن الذي به يقبل التّنزيل الخاصّ الذي لا يقبله في زمان النّبوة والرّسالة إلاّ نبيّ أو رسول إلاّ أنّه لا سبيل إلى مخالفة حكم ثابت فقد تقرّر من الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم في نفس الأمر» وهذا النّوع من الاجتهاد خاصّ بطائفة دون أخرى ويختلف عن المفهوم العادي للاجتهاد المتداول عند الفقهاء وهو ما يبرّر تساؤل الدّارس في النّهاية «عمّا يمكن أن يكون مصير الاجتهاد بهذا التّصور؟» فرغم مبرّرات نقد تصوّر ابن عربي للاجتهاد المتأثّر بالتّصوف وهو المتأثّر بالفكر الشيعي مع احتمال أن يكون ذلك مدخلا إلى تعطيل الاجتهاد خاصّة وأنّ ابن عربي يصدّر الكشف بدل المنزع العقلي ممّا يجعل تعارضا بين الاجتهاد والكشف، فإنّه دافع عن الاجتهاد «وقرّب منزلته من منزلة الشرع». ولعلّ الأطرف من ذلك ما أقرّه الدّارس من دفاع ابن عربي عن ضرورة الاختلاف بين المجتهدين» فهو مؤمن بتعايش «فقهين متوازيين» ورغم نبذه لمن أغلقوا باب الاجتهاد من الفقهاء فإنّه «لم يخطّئ فقيها ولم ينكر عليه إن خالفه وأثبت الرأي والقياس والتّأويل» فالغاية عنده هي عدم تعطيل الاجتهاد ولا بدّ من توسيع دائرته مع تقليل الأحكام الكثيرة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

لقد حقّقت هذه الدّراسة فعلا هدفها فكشفت وفق منهج منطقي عن جانب لم يكن معروفا لدى ابن عربي وحدّدت بالأدلّة موقفه من الاجتهاد فمثّلت إضافة في مجال الدّراسات الحضارية لا تقلّ قيمة عن البحث في الاجتهاد من خلال فتاوى ابن تيمية[1] فقد تبسّط صاحبها في تحليل التّحولات الحضارية المؤثرة في تكوين ابن تيمية وفتاويه ليعرّف بدور الاجتهاد عند ابن تيميّة ذاته «فهو عنده ينظر في تصانيف المتقدّمين من القرون الثلاثة ثمّ يرجّح ما ينبغي ترجيحه» [2] وقد أكّد الجزّار أنّ فهم أسس الاجتهاد ومداره عند ابن تيمية هو المدخل إلى دراسة الفتاوى وتحديد الإفتاء عنده، فالإفتاء لا يعدو أن يكون «عمليّة تطبيقيّة لمجموعة من المبادئ العامّة يصدر عنها ويحدّدها مفهومه للاجتهاد» وبالرّجوع إلى مختلف مؤلفات ابن تيمية وإلى فتاويه خاصّة حدّد

---

[1] الجزّار المنصف، الاجتهاد في فتاوى ابن تيمية ن م ص 147 –162

[2] ن م ص151

الدّارس معالم منظومة فقهية عنده تتسم «بالصّرامة والدّقة والتّركيز وتعتمد عناصر أصلية وأخرى فرعيّة، مهّد بها لعرض الفتاوى واكتشاف المواقف الاجتهادية فيها وصنّفها نمطين «الفتاوى التي نتجت عنها المحن والفتاوى المتعلّقة مباشرة بالظّروف الحضارية لعصر هذا الفقيه»، ذلك أنّ فكرة الاجتهاد على علاقة متينة ببيئته لذلك فإنّه «لم يكن مقلّدا بقدر ما كان مبدعا في إطار بيئة تميّزت بالتّقليد إمّا لأصحاب المذاهب أو الرأي أو طرق الصوفية، فبعث بمواقفه نفسا دينيا جـديدا متميّزا بسلفية أصولية تدعو إلى الاجتهاد والتحيّز والتّدبر في الأصول والفروع...[1]»وقد آنتبه الدّارس بكثير من التّوفيق إلى تأثير شخصيّة ابن تيمية وفتاويه في بعض الحركات الدّينية منذ القرن الثامن عشر عن طريق الحركة الوهابية وامتد تأثيرها إلى حركة الإخوان المسلمين وسائر الحركات الإسلاموية المعاصرة وبهذا يكون دارس الحضارة ممسكا بالخيط الواصل بين الفكر من جهة والواقع من جهة ثانية ولذلك فإنّ دراسة الاجتهاد في فتاوى ابن تيمية ليست غاية في حدّ ذاتها بقدر ما هي مدخلا إلى قراءة التّراث وإيجاد العلاقة بين الأسس الفكرية التي انبنت عليها مواقف الحركات الإسلاموية الحديثة والمعاصرة ومدى قدرتها على مجابهة الواقع في تحوّلاته وتغيّراته المتواصلة. ومثل هذا الطّرح يجعل الجزّار متسائلا في نهاية الأمر «لعلّ دراستنا للتّراث الإسلامي عبر العصور تساعدنا أكثر على فهم ذاتنا التّاريخية لنتمكن من فهم ذاتنا الحاضرة في هذا البعد التّاريخي الزماني، ولعلّ ذلك يكون منطلقا أصيلا لدراسة تحديد هويتنا الحضارية الإسلامية التي ما زالت في حاجة إلى تدعيم مقوّماتها بالبحث عن وجوه التّوازن بين الهويّة التّاريخية الأصلية والواقع الحضاري الحديث»[2].

ولعلّ المحور الثّالث لقضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي لم يخرج بدوره عن مبدإ عقد الصّلة بين الماضي والحاضر وإن كان قد خصّص منهجيا للبحث في «الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر» فالنّظر في «ملامح الاجتهاد التّطبيقي من

---

[1] ن م ص160

[2] ن م ص162

خــلال بعض فتاوى رشيد رضا أو تحليل «الخطاب الديني المعاصر وصلته بالاجتهاد»[1] لم يخرجا عن سائر شواغل الفكر الإسلامي وقضاياه من جهة علاقة الماضي بالحاضر أو علاقة الفكر بالواقع الذي أنتجه، فضلا عن انتماء الدّارسين زمنيا إلى العصر الحديث خلافا للدّراسات السّالفة التي انطلقت من الماضي لتلامس الحاضر، فالبحث في ملامح الاجتهاد التطبيقي في فتاوى رشيد رضا حتّم الحفر في مرجعيات الرجل الثقافية من خلال مقدّمة عامّة حول الاجتهاد وضرورته في العصر الحديث والدّعوة إلى تجديد فهم المسلمين للقرآن «مادامت الحقيقة عند المسلمين مصدرها الوحي «الكلمة الإلهية وأحاديث الرسول» [2] غير أنّ اعتبار المرّاكشي أحاديث الرسول من قبيل الوحي أمر يطول نقاشه، ولعلّ القدامى قد ميّزوا الأحاديث الموحى بها أو بمعانيها إليه بتسمية خاصّة استقرّت على الحديث القدسي. ولئن قرن الدّارس موضوع الاجتهاد بالحداثة فإنّه حاول تحديد أهداف الاجتهاد اليوم وضرورته لأنّ يخدم «مصالح المسلمين الضرورية في عالم الصّناعة والتّقنية والمواصلات السّريعة بين الأمم ولا يمكن أن يكون ضيّق النّطاق مقتصرا على استخراج الأدلّة الشرعية من الكتاب والسّنة» [3] ولذلك يهتمّ بتصور مفهوم الاجتهاد عند أحد أعلام «السّلفية الجديدة»[4] وإلى أيّ حدّ راعى قاعدتي «الضرورة والمصلحة في مستوى الاجتهاد التطبيقي الذي تبلور في فتاويه» ويعدّد الدّارس لهذا الغرض نماذج من فتاوى رشيد رضا في السّياسة والمجتمع والثقافة والفنون والمعاملات الاقتصادية ليضبط جملة من الاستنتاجات لعلّ أهمّها إخلاصه للمنظومة الدّينية بتغليب النصّ على العقل ولا يلجأ إلى إعمال الرأيّ ومن داخل المنظومة الفقهيّة إلاّ حين يواجه مسائل جديدة طارئة لم تحدث من قبل فيبحث لها عن مستندات نصيّة ما استطاع «فقد رفض رشيد

---

[1] المراكشي محمد صالح، ملامح الاجتهاد التّطبيقي من خلال بعض فتاوي رشيد رضا، نفس المصدر ص163

[2] ن م ص163

[3] ن م ص166

[4] حول مصطلح السلفية الجديدة راجع الشرفي عبد المجيد، السّلفية بين الأمس واليوم ضمن الدّروس العمومية بكلية الآداب منوبة ونشر أيضا ضمن لبنات ص35

رضا الاجتهاد الحرّ الذي لا يستند إلى الأدلّة الشرعية النّقلية الواضحة في الكتاب والسّنة» ونظرا إلى مثل هذه الاستنتاجات فإنّ المراكشي لا يتأخّر عن نقد مواقف رشيد رضا خاصّة وأنّه استند إلى النّصوص وحتّى الضّعيفة منها ليغلّبها على «الفكر البشري الحرّ الذي قرّر القرآن أنّه عين كرامة الإنسان وشرف منزلته في هذا الوجود» ولعلّ ذلك ناتج عن تمذهبه في آخر حياته بالمذهب الوهّابي الحنبلي الذي يقوم أساسا على تقديس النّصوص النّقلية والعزوف عن العقل والتّأويل»[1]

والطّريف عند دارسي القضايا الحضارية انسجام الرؤى عندهم إلى حدّ بعيد حتّى لكأنّهم يؤلّفون مدرسة قائدة الذات، فما انتهى إليه تقريبا كمال عمران في دراسته المذكورة آنفا قاربه المراكشي في خاتمة دراسته، فمواجهة التّحديات المعاصرة لا تقوم على كاهل فرد مهما أوتي من عبقريّة وإنّما يتّخذ العمل الجماعي قيمة من خلال حركة «جيل من علماء الدين والمثقفين العصريين المختصّين في مجال السّياسة والقانون وعلم الاجتماع والتّاريخ والعلوم الاقتصاديّة، ويتضامنون في ما بينهم لتكوين مجمع تشريعي أعلى يرسي قواعد الاجتهاد الجماعي في نصوص القرآن وما صحّ من السّنة والتّقريب بين المذاهب» والهدف من ذلك «تحقيق التّجديد المذهبي في تصوّر مقاصد الإسلام قرآنا وسنّة» ومن شأنه «أن ينفي عن هذه العقيدة صورتها المتجمدة في العقول وفي النفوس». أليست الدّعوة إلى إنشاء مجمع تشريعي هي نفس الدّعوة التي بادر بها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى إنشاء مجمع فقهي؟ ثمّ إنّ دور هذه الهيئة الممارسة للاجتهاد الجماعي، معرفي واستشاري فقط وليس لها «سياسة ملزمة على شاكلة نظام الكنيسة ممّا ينافي روح الإسلام»[2]

والحقيقة إنّ بعض الأصوات دعت في العصر الحديث إلى ضرورة «استغلال مناهج البحث لبعض العلوم الانسانية لإحكام فهم الواقع والسّيطرة على معطياته بطريقة علميّة. وهو عمل لم يوفّر وسائله السّلف لأنّهم آثروا إلى حدّ كبير النصّ على

---

[1] ملامح الاجتهاد التطبيقي ن م ص178

[2] ن م و ص

الواقع فابتدعوا للفقه أصولا هي المنهج، ولم يخترعوا للواقع منهجا يحلّونه به»[1] وقد توصّل الدّارس إلى هذا الحكم بعد أن تدرّج من العام إلى الخاص في محاولة معالجة الخطاب الدّيني المعاصر وعلاقته بالاجتهاد مبديا عسر المهمّة، وهو محقّ في ذلك إذ الأمر يتطلّب وضع الخطاب في سياقه الموضوعي والإحاطة بأهمّ وظائفه وضبط أهمّ «مشكلياته وأطروحاته» وفق منهجيّة حيادية صارمة، والالتفات إلى مثل هذا الموضوع بالذّات لا يخلو من مبرّرات يعدّد الدّارس أهمّها، فالخطاب الديني «عنصر من الثقافة التي ننتمي إليها وإقصاؤه ضرب من تجاوز التّاريخ ثمّ إنّ ما تحياه المجتمعات الاسلامية من تحوّلات يدعو ضرورة إلى «تجديد الدّين» إلى جانب اتّصاف «الفضاء الاسلامي» بالتّخلف : «التفاوت بين الثراء والفقر وقلّة عدد السّكان وكثرتهم واختلاف الأنظمة السّياسية وتنوّع التّوجهات الإيديولوجية كما أنّ الخطاب الدّيني الذي تشكّل ضمن سياق حضاري أهمّ قضاياه «التقدم أو «التّنمية» و»مسألة التشريع لهذا التّقدم ركن من أركانه الرئيسية وفي ظرف تاريخي تميّز بمدّ علماني وعلمي وبمؤثّرات خارجية تتمثّل في العقلانية وهي خطاب منهج، والعلمانية وهي خطاب فلسفي فكري بما تقدّمه من مقولات جديدة، والتكنولوجيا وهي خطاب علمي تقني وتطبيقي يتحوّل بمقتضاه العلم إلى تطبيقات تساهم في تغيير رؤية الإنسان للوجود وتنزيله فيه منزلة جديدة» [2] ومثل هذه المؤشرات لها سلطة بلا شك على الخطاب الدّيني الذي يتحوّل إلى «خطاب هوية» غير أنّ القمرتي يميّز بين مستويين من الخطاب الدّيني فهناك الخطاب الديني الرّسمي وله خصوصياته ويقابله الخطاب الدّيني المعارض «المستقلّ عن الأنظمة السّياسية - ولو ظاهريا- » [3] ويمثّل «الجماعات الاسلامية» ويلغيه من مجال اهتمامه لقلّة توفّر المصادر والمراجع بشأنه ولعدم تبلور معالمه زمن الدّراسة أي سنة 1986 على أنّه يشير إلى اشتراك الخطاب الدّيني المعاصر «على تعدّده في البلاد الاسلامية» في نشأته في دولة وطنية وفي الاحتكام إلى

---

[1] القمرتي الباجي، الخطاب الديني المعاصر وصلته بالاجتهاد نفس المصدر ص205 .

[2] ن م ص179

[3] ن م ص180

مرجع ديني واحد «النصّ التأسيسي وهو القرآن». وبسبب الصّعوبات المنهجية والعملية التي حدّدها اختار مدوّنة مختلفة وإن كانت منتخبة من الفكر الاسلامي المعاصر لدراسة علاقة الخطاب الدّيني بالاجتهاد فآستقر الرأي عنده على محمد إقبال وسيّد قطب ويوسف القرضاوي ومحمد سعد جلال ومحمّد الغزالي ومحسن عبد الحميد وحسن حنفي، وقد فرض عليه هذا الانتقاء التعامل مع لفظ الاجتهاد «في جدليّته مع المتصوّر الذي يتضمنه فاشتراك مفكّرين إسلاميين في اللفظ لا يعني بالضرورة اتفاقهم في المتصوّر» [1] وهكذا انتهى تحليل المتصوّرات بصاحب الدّراسة إلى الحكم بأنّ «قضيّة الاجتهاد لم تقدّم في الخطاب الدّيني السّائد، ضمن رؤية تأسيسيّة شاملة (...) وإنما طرحت انطلاقا من المصادرات التّقليدية، واعتمادا في معظم الأحيان على أصول الفقه كما حدّدها الشافعي» ولعلّ القضيّة الجوهرية في هذا السّياق وكما تعمّق الدّارس في تحليلها تعود إلى علاقة النصّ بالواقع والاختلاف بين المعبّرين عن نماذج الخطاب الدّيني المعاصر في تصوّر الواقع وتحديد مفهومه، فضلا عن اختلافهم أيضا في مفهوم النصّ وإن كانوا ظاهريّا متّفقين بشأنه، فبعض ما التبس بالنصّ على مرّ التّاريخ اتخذ صفة القداسة عند بعضهم مثل الفقه لذلك دعا القمرتي إلى ضرورة القيام بعمليّة نقدية «للفقه الاسلامي وخاصّة لأصوله المقنّنة لعمليّة الاجتهاد كما حدّدها الشافعي والتي حكمت على الإسلام في التّاريخ أن يحصر في هيكل قدّ من خمسمائة اية فاقد لكلّ امتداد روحي هو صميم الوحي حتّى عدّ في الضّمير الدّيني مجرّد طقوس وحدود ليس إلاّ» [2] ويلحّ شأنه شأن غيره من دارسي القضايا الحضارية على ضرورة توظيف مناهج «العلوم الحديثة» لفحص النصّ «وهي عملية عسيرة تتطلب تظافر جهود عديدة واختصاصات مختلفة في ضوء، ضمير ديني معاصر يسعى إلى فحص الظّواهر في كلياتها وإلى بناء الرؤية الدّينية على معنى الأشياء بوساطة عقل يروم صياغة جديدة لعلاقة المقدّس بالبشري».

---

[1] ن م ص185

[2] ن م ص210 .

لقد كان البحث في قضية الاجتهاد في الفكر الاسلامي أنموذجا لعمل فريق متعدّد الاختصاصات الجامع بين أفراده الانشغال بالظواهر الحضارية ومفاهيمها من وجهة نظر أكاديمية تكشف إلى حدّ ما ما بلغه البحث العلمي في مجال العلوم الانسانية، على أنّ هذا الاتجاه لم ينف ظهور اتجاه آخر كان خطابه موجها بالأساس إلى الغرب يوضّح له حقيقة الإسلام وما تعانيه المجتمعات الاسلامية من قضايا ومشاكل في ظلّ ظروف إقليمية أو عالمية إلى جانب من عبّر عن مواقف ذاتية من أزمة العالم الاسلامي المعاصر حضاريا وطرح جملة من الحلول الممكنة للتدارك.

لكنّ طبيعة المواضيع ونوعية الطّرح ومناهج البحث الموظّفة وآلياته في الدّراسات الحضاريّة المتعلّقة بالإسلام في تونس اختلفت كليا كما لاحظنا عند الدّارسين الأكاديميين بحكم التّخصص فلم يباشروا موضوع الاسلام من موقع رجل السياسة ولا من موقع «رجل الدين» وإنّما تعمّقوا في تحليل نصوص التّراث وحلّلوا الظّواهر والمفاهيم لغايات معرفية خالصة، ولذلك كان البعد النقدي والصّرامة المنهجية من أخصّ ما ميّز أعمالهم ولم يكلّفوا أنفسهم عناء التّفكير في إرضاء طرف ما أو توجّس خوف من ردود طرف آخر، فهم توخّوا الحياد والموضوعيّة سواء تعلّق الأمر بالظّاهرة الحضارية قديما أو حديثا، وطرحوا إلى جانب التحليل والنّقد جملة من التّصورات البديلة والمشاريع المستقبليّة تنتظم ضمن خيط يصل الماضي بالحاضر والمستقبل ويراوح بين النصّ والتّاريخ ويجعل الفكر على صلة بالواقع.

ولعلّ دراسات الفكر الإسلامي في كليات الآداب بتونس ذات خصوصية لا تتوفر في غيرها من العالم الإسلامي كلّه، على ضوء ما تقدّم في هذا الفصل خاصّة، فتدريس هذا الفكر في البلدان الإسلامية وحتّى في كليات الآداب يقوم به «رجال الدين» المتخرّجون من المؤسسات التّقليدية، بينما يقوم به في تونس باحثون يستعملون مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية وليس لهم هدف «دعوي» ولا يطغى على دراساتهم النّفس الإيماني الانفعالي وهذا في حدّ ذاته يمثّل عنصرا من عناصر الطّرافة والاختلاف في آن.

خـاتمة الباب الثاني

كان سعينا في الباب الثاني من هذه الدّراسة التّساؤل : إلى أيّ حدّ ساهمت الدّراسات الحداثية والأكاديمية منها بالخصوص في مرحلة ما بين 1956 و 1987في بلورة رؤية واضحة عن الاسلام في مستوى المفاهيم وفهم الظّواهر والحضارة عموما تختلف عن الرؤية التقليدية والرّسمية وقد أدركنا شروطها وقضاياها ومحدّداتها في الباب الأوّل، ثمّ البحث في ما إذا اختصت الرّؤية الأكاديمية الحديثة بخصوصيات تميّزها على مستوى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

إنّ الدّراسات التّونسية الحديثة دعمت العمل الذي أنجزه الدّارسون التّقليديون والرّسميون للإسلام، حيث واصلت العناية بذات الموضوع مع التطرق إلى جوانب وقضايا جديدة بحكم تطوّر الفكر والمجتمع من جهة واكتساب مناهج معرفية ووسائل علمية متنوّعة عبّرت عن ثقافة أخرى آكتسبها الدّارسون في تعليمهم الجامعي سواء بالخارج أو في تونس وانعكست على مواضيع دراساتهم ومناهجها.

فمن خصائص هذه الدّراسات شدّة مواكبتها للواقع وحرصها على التّحليل والتفكيك وإعادة البناء وتوفير الحلول والبدائل على أساس عقلاني يصدّر المنطق والاجتهاد وينأى عن العاطفة الدينية، فيعالج قضايا الإسلام بحياد علمي، وإن أخفق بعض الدّارسين في ذلك حيث تداخل الطرح العقلاني الخالص في جوهر الدّراسات ببعد إيماني في خاتمتها يقرّبه إلى صفّ الدّعاة المتحمسين للإسلام، ونفس الموقف لاحظناه بشأن العلاقة في هذه الدّراسات بالاختيارات السّياسية للدّولة، فمن الدّارسين من التزم الحياد وأحيانا المعارضة والإفحام، ومنهم من سعى إلى تبرير المواقف السّياسية من الإسلام وبدا هذا خاصّة في دراسات بعض الحقوقيين من ذوي التكوين الزّيتوني حيث اتسمت دراساتهم بنزعة تبريرية واضحة هدفها تزكية اختيارات النّظام السّياسي وتوجّهاته، وقد تكرّر هذا النّزوع في شكل آخر تجسّم في الحماس المفرط لإيديولوجيا النّظام والمبالغة في العزف على وتر «العقل» و«الاجتهاد» لتحقيق

«التّنمية» وإن على حساب بعض أركان الدين أحيانا وقد ظهر هذا في بعض دراسات علم الاجتماع مثلا.

لقد طرح الأكاديميون كلّ من زاوية اختصاصه قراءة جديدة للتّراث وللإسلام تحديدا، بحثا عن مقاصده وأهدافه الكبرى وكيفيّة جعله ثابتا من ثوابت المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومواكبا لنسق الحداثة، وما توظيف عديد العلوم الإنسانية ومناهج البحث الحديثة لمعالجة الإسلام في تونس إلا دليل على جديّة طرحهم ووعيهم بأنّه أسّ من الأسس الجوهريّة لهويّة المجتمع التّونسي، لكن قيمة بعض هذه الدّراسات العلمية تجاوزت الإطار المحلّي إلى مجال الفكر الإسلامي في العصر الحديث على وجه العموم وخاصّة منها ما تعلّق بالعلمنة أو بحقوق الإنسان أو بالشخصية العربية الإسلامية والمصير، فقد تجاوزت الدّراسات الأكاديمية في تعاملها مع الإسلام مستوى الوصف إلى التحليل والنّقد والبناء والتّنظير واقتراح بدائل وحلول لا تخلو من وجاهة لو تمّ إنجازها في الواقع، وبذلك تكون مساهمة هذه الكتابات والدّراسات ذات شأن في سياق الفكر الإسلامي الحديث، فالكثير منها خرج عن طوق التكرار وسعى إلى نحت كيان خاصّ وموقف ذاتي مستقلّ عن السّائد يخاطب العقل دون الإخلال بالإيمان، ومن هنا تتأكّد مبالغة محمد أركون وتعميم حكمه بأنّ الفكر الإسلامي تقليدي محافظ «لم يساير التّطورات التي حلّت بالمجتمع»[1] فالدّارس التّونسي للإسلام كان واعيا كلّ الوعي بعمق ما تعرّضت له المجتمعات العربية الإسلامية من «قطيعات ثقافية» وما يتهدّدها من مخاطر وتحدّيات، جعلته يقف من القضايا موقفا نقديا، ويتصدّر طليعة المفكّرين أصحاب الحلول والمشاريع الهادفة إلى تقليص الفجوة بين النصّ والواقع وإعادة قراءة النصّ قراءة وظيفية تحثّ على الاجتهاد والنفاذ إلى المقاصد وتنكّب التّفسير الحرفي للنصّ أو الجمود عند أحكام تجاوزها التّاريخ في حركته المستمرّة.

وليس من شكّ في أنّ وعي الدّارس الأكاديمي بجسامة مسؤوليته جعله حريصا على فتح أبواب الحوار مع الآخر : الغربي / الميسحي لتصحيح مفاهيمه وتعديلها

---

[1] أركون محمد، الإسلام : الأخلاق والسّياسة، مرجع مذكور ص187 .

ولإبلاغ وجهة نظره إليه وإلى العالم من خلال قنوات معرفية وعبر لغات أخرى عدا العربية، فاختلفت بذلك نظرته إلى الآخر عن نظرة الدّارس التقليدي المعادية للغرب شكلا ومضمونا واعتباره رأس البلاء ورمز الإلحاد والمادية... إنّ الدارس الأكاديمي دشّن لحظة جديدة في العلاقة بالآخر تقوم على أساس النّدية والحوار المتكافئ وفق شروط علمية وبحيادية صارمة.

ولعلّ أهمّ ما يلخصّ وجهة نظر الدّراسات الحداثية بعد أن ضبطنا خصائص الدّراسات التّقليدية والرسمية للإسلام في الباب الأوّل من هذه الدّراسة أنّ أصحابها كانوا على وعي بعديد العوامل ودورها في النّظر إلى الإسلام والتّعامل معه مثل النّمو الديمغرافي وضغطه ومكانة الاقتصاد الصّناعي في المجتمعات الإسلامية ونشأة النّظم السياسية الفردية أو المنقطعة عن المجتمع المدني والتّبعية المتزايدة للتكنولوجيا الحديثة والتقهقر الثقافي وتهافت القيم وتدنّي المثل وتبديد رأس المال الرمزي التّقليدي والخيبة العامّة بحكم الهزائم والإحباطات السّياسية وغياب الديمقراطية وخنق الحريات... وعلى ما بذله الدّارس الأكاديمي وحرصه على تغيير الواقع نحو الأفضل فإنّ فكره رغم قيمته ظلّ حيث هو في دائرة النّخبة المثقّفة وإن كان «مثقّفا عضويا» على حدّ تعبير ڨرامشي، ذلك أنّ هذا الدّارس هو في نهاية الأمر موظّف من قبل الدّولة، فتجده مضطرا للتّقيد بموقف التّحفظ والحذر، هذا إذا لم ينخرط بشكل صريح وواضح في خدمة الإيديولوجيا لتسويغ شرعيّة الدّولة، ولكن رغم ذلك فإنّ من الدّارسين التّونسيين من تجاوز هذه القيود وقام بوظيفته النّقدية العلميّة ولم يتردّد في سياق بحثه من توجيه النّقد الصّريح لتوجهات الدّولة وممارستها السلبية في نظره. لكن رغم ذلك فإنّ ظهور المثقّف المستقلّ صاحب الاتجاه النّقدي المؤثّر بعمله إلى درجة يصبح فيها ذا «هيبة ثقافية» أو «سيادة فكرية عليا» بحيث يمثّل الضّمير الأخلاقي للمجتمع أو للأمّة أمر لم يقع، فهذه «الذّروة العليا غير موجودة في المجتمعات الإسلامية لسبب بسيط هو أنّ القادة السياسيين لا يسمحون بظهورها، فالمثقّف ينبغي أن يكون تابعا للقرار السّياسي ولرجل السياسة أو أنّه لن يكون»[1].

---

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ص176

لكن رغم صرامة هذا الحكم فإنّ الدّارس الأكاديمي التّونسي للإسلام في مرحلة ما بين 1956 و 1987 كان على وعي جيّد بالعلاقة بين الدّين والمجتمع والتّاريخ وتوصّل إلى إحداث نقلة نوعيّة في مستوى الدّراسات الإسلامية محليّا وعلى مستوى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ولم يكن هدفه تحقيق «الهيبة الثقافية» بقدر ما كان يجتهد في تقديم قراءة للإسلام تصحّح المفاهيم وتعيد النظر في الظواهر بمقتضى العقل والاجتهاد وتسدّ الفجوة بين النصّ والواقع وتؤكد أنّ الدراسات الاسلامية في تونس ليست تقليدية فقط وأنها حاملة لمشروع فكري وحضاري حداثي، يتعامل مع الواقع وتحوّلاته بتبصّر علمي ووسائل معرفية متطوّرة تؤكّد عند الباحث والمفكّر نزعة الحياد والموضوعية والاجتهاد في بلوغ نتائج جديدة وطريفة.

الخـــاتمـــة الــعــامـــــة

الإسلام في دراسات التّونسيين وكتاباتهم من 1956 إلى 1987 أو الفكر الإسلامي في مرحلة الحكم البورقيبي، ذاك هو موضوع الدراسة التي انطلقنا فيها من مصادرة تنفي وجود عناية بالإسلام في هذه المرحلة، بل تؤكّد تهميشه من قبل دولة الاستقلال لأنّها اختارت العلمنة سبيلا وفصلت الدّين عن الدّولة قياسا على ما أنجزته الجمهورية الثالثة بفرنسا واقتباسا من رؤية كمال أتاتورك في ذات الموضوع.

غير أنّ البحث نفى تماما مثل هذه المصادرة وأثبت وفرة النّصوص إلى حدّ يعسر فيه اختيار أكثرها تمثيليّة للفكر الإسلامي، وضمن هذه الغزارة تعدّدت مناهج الطّرح أيضا لأسباب ذاتية وأخرى موضوعيّة وإن كان النّسق العام قد أفرز تقابلا بين نمطين من الكتابات والدّراسات، نمط اصطلحنا عليه بالتّقليدي والرسمي وآخر وسمناه بالحداثي وإن كانت تلوح ضمن التّيار التّقليدي أحيانا بوادر حداثة كما أنّ التّيار الحداثي تسرّبت إليه بدوره بعض بقايا التّقليد.

وإذا كانت بعض النصوص متجذّرة في نظام الثقافة التّقليدية المجرّدة ومنحصرة في الاهتمام بالنّصوص بسبب الانتماء العائلي لأصحابها وتوارثهم المناصب العلمية ضمن سلسلة من العلماء في تونس فإنّ أغلب الكتابات والدّراسات الإسلامية لم تنفصل عن الواقع وقضاياه وكانت في جدل مستمرّ معه، وفي هذا الإطار كان السّجال بين الإسلام والسّياسة أو اختلاف القراءات والتّصورات للإسلام في علاقته بالسياسة أو لعلاقة السياسة بالإسلام وحرصها على توظيفه لفائدة إيديولوجيتها في ظلّ دولة ناشئة وحديثة عهد بالاستقلال، رسمت لنفسها مشروع التّنمية ووظّفت كلّ القوى لإنجاحه وقضت على شتّى أنواع المعارضة بما في ذلك العلماء ومؤسّستهم أي الزّيتونة، فالدولة كانت مقبلة على مشروع تغيير هيكلة المجتمع وبناه التقليدية من أجل تطويره وإلحاقه

بركب الحداثة» و«الأمم المتقدّمة» كما تواتر على لسان بورقيبة في خطابه السّياسي. ومثل هذه الأهداف جعلت رجل السّياسة يقتحم حرم العلماء ويتولّى التّفسير والتّأويل للنصّ لجعله من أبرز الأدوات الدّاعمة لمشروعه، فكان الإلحاح على مفهوم العقل في الإسلام أو مفهوم الاجتهاد أو مفهوم العمل جليّا، ولم يعدم طائفة من العلماء الرّسميين «اجتهدت» في إسقاط الآيات والأحاديث على أبرز المفاهيم السّياسية لدولة الاستقلال تكسبها شرعية وتقنع بها الأوساط الشعبية حتى تزداد تمكّنا وتأثيرا؛ ولا يعني هذا انعدام المعارضة، وقد لاحت بالخصوص عند الإعلان عن مجلّة الأحوال الشخصية في 13 أوت 1956 إذ أجمع شقّ من الزيتونيين على رفض هذه الإصلاحات وندّدوا بتجاوزها للنصّ قرآنا وحديثا وتركّز نقدهم على حكمي تعدّد الزّوجات والطّلاق، لكن هذه المعارضة لم تلبث أن مالت إلى الصّمت وبعد أن تغلّب عليها رجل السّياسة بتوظيف مختلف الوسائل ومنها اعتماد طائفة غيرهم من العلماء تبنّت مبدأ شرعية المجلّة وأحكامها مستندة على أصول فقهيّة واجتهادات عرفتها مختلف المذاهب بما في ذلك الأحاديث الضّعيفة لتبرّر المرجعيّة الدّينية للمجلة وأنّه لا مجال لنقاشها. ولن ينقطع مبدأ الجدل بين الدّيني والسّياسي في دراسات التّونسيين وكتاباتهم حتّى حدود سنة 1987 التي انتهت فيها مرحلة الحكم البورقيبي، وهو في الحقيقة امتداد لجدل قديم في تاريخ الفكر الإسلامي ظلّ مستمرّا ومتجدّدا لضعف اقتناع المسلمين بجدوى العلمنة أو ممارسة بعض المجتمعات الإسلامية لها دون الاعتراف بها صراحة...

إنّ الفكر الاسلامي في تونس شهد كما أسلفنا تقابلا بين اتجاهين بارزين اتجاه تقليدي وآخر حداثي، فحصنا نصوص الاتجاهين ودرسناها عن كثب وحلّلنا مكوّناتها وآلياتها ومحدّداتها وأبعادها لنتمكن في نهاية الأمر من الموازنة بينها وبين إنتاج الفكر الإسلامي الحديث بوجه عام واستكشاف ما يمكن أن يكون للفكر الإسلامي في تونس من خصوصيّات ومميّزات، فهل هو فكر أسير نفس المقولات ولم يقدّم إضافة للثقافة الإسلامية أم هو فكر متطوّر له طابعه الذاتي يؤسّس لمدرسة ذات شأن تقدّم حلولا لعديد الإشكالات القائمة في الفكر والواقع، أو ما هي نسبة الاتباعية أو على العكس من ذلك

دارسي الإسلام كانت متعدّدة المشارب ووسائلهم المعرفية ومناهجهم في البحث متنوّعة؟

لقد كانت دراسات التّونسيين التّقليدية موزّعة على قضايا النصّ مثل القرآن والسّنة والتّفسير والتّأويل وعلى قضايا النصّ الموازي : الفقه والتشريع والمذاهب والفرق وعلم الكلام وتاريخ الإسلام والتّراجم، كما تناولوا قضايا الواقع بالدّرس وتركّزت على علاقة الدّين بالسّياسة من جهة المعارضة أو المعاضدة وعلى الفرق بين واقع المجتمع وواقع النصّ، كما نظروا في الثقافة الإسلامية ومرتكزاتها.

إنّ الدّراسات التّقليدية للقرآن أجمعت على البعد الإنساني فيه وأثارت مختلف وظائفه الاجتماعية وأبعاده التّربوية الإصلاحية فضلا عن البعد الإيماني والعقدي ولم يسلم الدّارسون تبعا لذلك من أثر الاتّجاه الدعوي ومن توهّج الإيمان حتّى في بعض الدّراسات الأكاديمية للكلية الزّيتونية للشريعة وأصول الدّين وهي دراسات تتطلّب عادة الموضوعية والصّرامة العلمية والحياد. أمّا الدّراسات المتعلّقة بالتّفسير والتّأويل فقد سارت في خطّين متوازيين : خطّ التّفسير وخطّ الكتابة عن تاريخ التّفسير والتّأويل، وهي بدورها لم تسلم من طغيان النّفس الإيماني والاتجاه الدعوي على المضمون واللهجة باستثناء مشروع الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور في «التحرير والتّنوير»، إذ تواترت في مقدّمات عمله النظرية مصطلحات «الاستدلال» و»العقل» و»النّظر» بشدّة وبالتّأمل في القسم التطبيقي أي التّفسير لاحظنا نزوعه إلى تقديم تفسير ينهج فيه منهج الاجتهاد والتّأويل معتمدا حججا نقليّة وأخرى عقليّة، ويمكن اعتبار عمله مشروعا متكاملا صرف غيره من التّونسيين عن تجشّم عناء التّفسير الكامل للقرآن أو محاكاة هذا المشروع فصار مرجعا لم يحاول أحد العلماء التّونسيين في العصر الحديث تجاوزه وذلك رغم ظهور عديد المحاولات المتفرّقة لتفسير بعض الآيات. وإذا كانت دراسات القرآن والتّفسير والتّأويل متعدّدة فإنّ الدّرسات الخاصّة بالسّنة تبدو قليلة نسبيّا واهتم جلّها بظاهرة الوحي أو شخصية الرسول، ولعلّ تعدّد اهتمام الدّراسات بهذا المبحث وعلى امتداد التّاريخ قلّص من اهتمام التّونسيين به، فاقتصروا على النّظر في الحديث عموما أو مواقف المستشرقين من السّنة وقد غلبت على أطروحات التّونسيين النّزعة

التّبريرية الدّفاعية لدحض الشك في الحديث أو للدفاع عن «الركن الثّاني من أركان التّشريع»، فتداخلت النّزعة الإيمانية العاطفية بما هو علمي في نفس تقليدي لا يكاد يختلف عمّا ألفناه في كتب القدامى، كما هيمنت على بعض الدّراسات الأخرى نزعة تعليميّة مدرسية تحدّد معنى الوحي أو السّنة لغة ثمّ اصطلاحا أو تجنح إلى جمع المادّة ثمّ إعادة توزيعها دون إبراز موقف ذاتي أو إبداء حكم يذكر.

وإذا ما سلّمنا بأنّ النصّ المحوري في الفكر الإسلامي هو القرآن وبدرجة ثانية السّنة فإن ما نشأ عنهما من نصوص للتّقنين والتّأويل والتّأريخ اصطلحنا عليه بالنصّ الموازي ومن أهمّ محاوره الفقه والتّشريع، وقد كانت دراسات التّونسيين فيه قليلة اشتركت في غاية عامّة مع سائر الدّراسات الكلاسيكية كتقريب الفقه من التّناول أو التّعريف بتاريخ الفقه وتطوّره أو مقارنة الشريعة بالقانون الوضعي بصفة عامّة أو في مبحث ما، وهي كذلك ذات غايات خاصّة تعود إلى خصوصيّة المكان، فقد حرص بعض الدّارسين كلّ الحرص على إبراز قيمة المذهب المالكي وتجذّر فقهه في إفريقية ودور أعلامه في الإضافة والطرافة مع تأكيد نزوعهم نحو التّبسيط والتّيسير وقد كان هذا النزوع واضحا في دراسات محمد الشاذلي النّيفر ومحمد الفاضل ابن عاشور. لكن من الدّراسات ما تجاوز الحيّز القطري الضّيّق أو المذهبي ليعالج قضايا عامّة في الشريعة الإسلامية مثل الأبعاد الأخلاقية في التّشريع الإسلامي، ولعلّه من الطرافة بمكان تسجيل تنوّع طرق التّناول واختلافها نسبيّا من باحث إلى آخر، ففي حين اكتفى البعض بالجمع والوصف والتّبويب نجد غيره أكثر ميلا إلى التّحليل والاستنتاج وفق منهج علمي يولي المصطلحات وتطوّرها على امتداد العصور وفي مستوى الدّلالة قيمة، كما أنّ البعض لم يقدر على التّحكم في عواطفه الدينية فكان عمله مزيجا من التّناول العلمي والحجاج العقائدي كلّما تعلّق الأمر بموضوع على علاقة بالواقع الاجتماعي في تونس أو في العالم الإسلامي عموما كالحدود وعلاقتها بتطوّر الزّمن، فغالبا ما تتحوّل الدّراسة إلى ضرب من الجدال دفاعا عن الشريعة الإسلامية ضدّ أعدائها وأبرزهم «العلمانيون» تارة و«الماديون» تارة أخرى. ولئن ظهرت مثل هذه الانزياحات العاطفية عند بعض المتأخّرين كالتهامي نقرة فإنّها لا تبدو في أعمال من

تقدّمه سنّا كمحمد الطّاهر ابن عاشور مثلا وهو الذي تميّز في حدود المدرسة التّقليدية بعمق التّحليل والنّقد والنّزوع إلى الاجتهاد بحثا عن الأهداف والمقاصد الجوهرية في الفقه والشريعة الإسلامية.

ولم تكن دراسات التّونسيين للمذاهب والفرق وعلم الكلام غزيرة كمّيا وتراوحت بين ما هو عام وما هو خاصّ، وتواترت فيها البحوث المدرسيّة ذات البعد البيداغوجي إلى جانب ما هو أكاديمي، وغلبت عليها النّزعة الدفاعية أيضا بهدف تصحيح بعض الأحكام بشأن دور إفريقية والمغرب الإسلامي، وإبراز مساهمة أعلامها في علم الكلام خاصّة، لكن الغالب على هذه الدّراسات النّزعة التّاريخية الوصفية نظرا إلى اهتمام أصحابها بالنّصوص فقط دون ربطها وما تحمله من أفكار بالواقع، رغم توفّر بعض الاستثناءات، والظاهر أنّ ندرة خوض الدّارسين التّونسيين في مثل هذه المواضيع يعود إلى ضيق مجالها نسبيّا في تاريخ الثقافة الإسلامية بتونس وهو ما جعل أغلب الدّارسين ينوّه ببكارة عمله وأنّه لم يسبق إليه بالدّرس، وهي ظاهرة لافتة للنّظر في هذا الصّنف من الدّراسات.

ويبقى للتاريخ الإسلامي ولتاريخ الأعلام شأن محدود في الدّراسات التّونسية التقليدية بسبب وفرة الكتابات في هذا الاختصاص، لذلك اقتصرت بحوثهم على ما هو تونسي أو مغربي اعتبروه بحاجة إلى مزيد الجلاء والتّعريف فأعاد بعضهم النّظر في حياة المازري أو يحيي بن عمر أو القاضي عياض لتأكيد قيمة التّاريخ الفكري لتونس وخصوصيته ولتثبيت الانتماء إلى هويّة عربيّة إسلامية، ونفس هذه الخصائص تيسّرت ملاحظتها إجمالا بالنّظر إلى دراسات ما اصطلحنا عليه بالنصّ الموازي أي بدراسات منطلقها القرآن والسّنة من شتّى الجوانب، فقد كان توجّه التّونسيين التّقليديين في هذه الدّراسات إلى مصادر التراث الفقهي وفق فكرة جوهريّة قارّة هي النّظر في ما هو تونسي وإبراز عناية البلاد التّونسية بالفقه المالكي والتّمحيص في آثار هذا الفقه بتونس، ولم يمنع هذا التّوجه الإقليمي من توفّر وجهات نظر أخرى ذات نزعة أعمّ كالبحث في الزمن عاملا في العبادات والمعاملات أو دراسات مقارنية، تقارن الفقه بالقانون الوضعي التّونسي من خلال موضوع ما. لكن من الدّراسات ما آكتسب طابعا

خاصّا بصاحبه، لم يتكرّر كثيرا عند غيره، فمحمّد الفاضل ابن عاشور عند مقارنته الفقه بالقانون لم يقتصر على تونس فقط واكتسب عمله قيمة بيداغوجية فذّة لتجاوزه النزعة الإيمانية العقائدية المتعصّبة ضدّ كلّ ما هو وضعي إلى الاعتبار بالوضعي والشرعي في آن، وقد تدعمّ هذا النّزوع إلى الموضوعيّة عند دراسة المصطلح الفقهي فقد عقد دراسة فنيّة تعتبر أنموذجا لدراسة الفقه على ضوء منهج علمي دقيق، ومثل هذه الدّراسات لم تشهد أخرى على منوالها تواصل البحث في نفس الاتّجاه!

وعلى عكس هذا التّوجه العلمي الموضوعي كانت بعض الدّراسات تراوغ الواقع ويفتعل أصحابها الحياد عند مقارنة ما هو وضعي بما هو تشريعي إذ يميل الدّارس إلى ضرب من التّصعيد الإيماني والحماس العاطفي، وبالجملة فإنّ اهتمام الدّارسين التّونسيين بالفقه أو بالمذهب المالكي وعلم الكلام وتاريخ الإسلام خضع لنزوع إقليمي وإن توفّرت بعض الاستثناءات، فكأنّ شعورا ضمنيا تخلّل عمل الجميع يقضي بضرورة تأصيل أركان الثقافة الإسلامية بتونس للردّ بقصد أو بغير قصد على توجّهات دولة الاستقلال وقد استهدفت اختياراتها الجوهريّة الحدّ من دور السّلطة الدّينية وتقليصها لتفسح المجال لاختيارات وضعيّة تؤسّس عليها مشروع التّنمية.

ولم تقف عناية التّونسيين التقليديين عند حدود النصّ وقضاياه وما يتفرّع عنها من نظر في العلوم الإسلامية وإنّما شغل الواقع حيّزا بارزا في بحوثهم وكان الجهد موزّعا بين ما هو سياسيّ وما هو اجتماعي ذي نزعة إصلاحية تربويّة خاصّة، إلى جانب التطرق في مراحل مختلفة وفي مناسبات متفاوتة إلى ما يمثّل العناصر العامّة للثقافة الإسلامية. وقد كان التعامل مع الواقع ثنائيا في دراساتهم وكتاباتهم بحيث يكون الواقع هو المنطلق الذي يوجّه الدّراسة وجهة وصفية ثمّ نقديّة أو على العكس من ذلك تحاول بعض الدّراسات تشكيل واقع مأمول على أنقاض الموجود، غالبا ما تحتلّ فيه المثل العليا والصّور التّاريخية المشرقة حيّزا كبيرا، فضلا عن دور المصلح الاجتماعي أو رجل السّياسة في الحرص على تسييج الواقع والسيطرة عليه بواسطة العامل الدّيني، فيصبح للدين دور مزدوج يتعامل معه رجل السّياسة بحسب المناسبة المقصودة ويتطوّع العالم أو يطوّع لتوفير النصوص الشواهد لمساندة السياسة

والمبرّرة لأطروحاتها والمتصديّة لمخالفيها، فإذا هو وسيلة ثنائية الاستعمال، توظّف للإثبات تارة وللنفّي تارة أخرى.

وقد حرص الدّارسون التّونسيون التقليديون بفضل ما للدّين من وظائف اجتماعية أبرزها توفير المبادئ العامّة للمنظومة الأخلاقية المسيّرة للمجتمع على إقرار القيم والمثل العليا للدّين ونفي ما ناقضها سواء كان دخيلا بحكم الاحتكاك بالغرب وأطروحاته أو أصيلا يعود سببه إلى عوامل داخلية كتردّي الأوضاع الاقتصادية وفشل بعض الاختيارات أو تفاقم التّفاوت بين طبقات المجتمع أو خضوعه لتحوّلات كبرى تتغيّر ضمنها الرهانات وطموحات الأفراد، فيحتدّ الصّراع بين المنزع المادي المحض وبقايا المنزع الرّوحي، وفي هذا السّياق تطرّق الدّارسون إلى مفاهيم العلم والتكنولوجيا والتّطور والتّنمية، وعالجوا منزلة المرأة والإنسان عموما وتساءلوا عن أفق نظام التّربية والتّعليم، بل وضعوا منظومة القيم قيد الدّرس والمراجعة.

وبما أنّ اختيارات دولة الاستقلال شطرت الزّيتونيين إلى مجموعتين : معارضة وأخرى معاضدة، فإنّ النّظر بدقّة في نصوص الخطاب الدّيني التقليدي المعارض جعلنا لا نظفر بغير المقالات الصحافية الانفعالية ذات الطابع الجدالي أو الدفاعي، فلم تكن الأسباب مهيأة لظهور دراسات معمّقة أو أطروحات ذات شأن تنافس مشروع الحداثة أو تنقده أو تحاوره فتعبّر عن وجهة نظر النّخبة التّقليدية بوضوح. وقد يتّصل هذا الفراغ بتقاليد النّخبة التّونسية منذ القرن التّاسع عشر تقريبا فباستثناء مقدّمة كتاب «أقوم المسالك» لخير الدين التّونسي ومقدّمة «إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لابن أبي الضّياف وربما «تونس الشهيدة» لعبد العزيز الثعالبي وهو مجموعة وثائق لخّصت موقف النّخبة التّونسية عموما من الحماية في بداية القرن العشرين فإنّنا لا نكاد نقف على مؤلّف سياسي تونسي مختصّ، يعارض أو يعاضد أو يقدّم أطروحة ما، خلافا للمسائل الاجتماعية ذات الصّلة بالدّين مثل منزلة المرأة في المجتمع وما يتعلّق بحريّتها وموقف الاسلام من ذلك، فكتاب الطاهر الحدّاد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» حظي بردود متفاوتة القيمة ولكنّها في شكل مؤلفات انتقاديّة انفعاليّة.

أمّا الخطاب الدّيني المعاضد فكان من وسائل العمل التي وظّفها السّائس وتفاوت استغلاله لها بتفاوت الظّروف والأوضاع واختلفت درجتها باختلاف وعي المجتمع وتغلغل الدّين في وجدانه أو اقتصاره على الشكل الفولكلوري منه، وهو رهين حدس السّائس ومعرفته الدقيقة بمواطن الضّعف في مجتمعه ومن أين يؤتى له أن يؤثّر فيه ليجعل برنامجه السّياسي نافذا ولا وجه للاعتراض عليه خاصّة عند خوض أهمّ التجارب الاقتصادية في البلاد.

وإذا كان الخطاب الإسلامي المعاضد وفيّا لما تطالبه به السّياسة فإنّه دفع أصحابه إلى تجاوز السّياسية التّونسية المطلوب دعمها دينيّا إلى النّظر في وضع المسلمين العام والتّفكير في موقعهم المتردّي من الحضارة الكونية في المرحلة المعاصرة، فتساءلوا جميعا نفس السّؤال المتواتر عند أعلام النّهضة العربية من الأفغاني إلى شكيب أرسلان : لماذا تقهقر المسلمون وتخلّفوا؟ وعرض كلّ من وجهة نظره أسبابا واقترح طرقا للعلاج زاوجت بين الكتاب والسّنة واستعادة «الضمير الإسلامي» أو «الرّوح الإسلامي» والأخذ بأسباب المعرفة والعلم الحديث والتكنولوجيا، فهم لم يتخلّصوا بذلك من ناحية آليات التّحليل والمعالجة واقتراح الحلول من تأثير الفكر الإصلاحي، التّوفيقي القديم والحديث فيهم، ولم يرق أحدهم إلى محاولة التّنظير الناتج عن تأمّل عميق في المجتمع والبحث في أدوائه وأسبابها البعيدة، وإنّما كرّر أغلبهم الدّور القديم للفقيه عندما يصالح بين السياسة والدّين من أجل «صالح الأمّة» و«حفظ النّفوس» بشيء غير قليل من التّعسف أحيانا على الدّين وجرّه عنوة إلى السّياسة. بل إنّ حلول مشاكل الحاضر بحثوا عنها في رصيد الماضي غالبا مدّعين قدرتها على الصّمود في وجه ما يطرأ من مشاكل في المستقبل لأنّها تتمتع بصفة الصّلاح لكلّ زمان ومكان أي أنّ الحلّ واحد لجميع ما كان وما قد يكون من تحدّيات. وهذا الموقف بالذّات كان أساسا من أسس التّفكير عند الدّارسين التّونسيين التقليديين في تناولهم لواقع المجتمع حيث يترادف عندهم لفظ «الأمّة» ولفظ «المجتمع» وقد أدركوا أنّ العصر فرض جملة من التّحديات فأخذوا يتساءلون عن المسلمين في عالم اليوم وعن علاقة الحضارة الإسلامية بالآخر من زاوية التّخلف والتّقدم ناشدين مقتضيات النهضة

الحديثة. ولقد شخّصوا أعراض الأزمة في مستوى الأخلاق والقيم، لكنّهم عند اقتراح الحلول ووسائل العلاج كان الدّين واسترداد نفوذه وقيمه هو المحور الجوهري الجامع بينهم إلى جانب الدّعوة إلى تطعيمه بالعلم والتكنولوجيا. فمفتاح الإصلاح والتقدم والنّهضة والتّنمية هو الإسلام ولا شيء غيره، بل يصبح العلم والتكنولوجيا من المتمّمات والتّوابع. وهكذا يعتمد نفس الحلّ وباستمرار لمعالجة قضايا مجتمعات لا تستقرّ على حال بحكم صيرورة التّاريخ وتسارع التّحولات، خاصّة وأنّها مجتمعات منفتحة باستمرار على العالم ولا تتحكّم في دواليب الاقتصاد أو مسالك الإعلام حتّى تقدر على فرض كلمتها عالميا وتفرض الحلول التي رأتها صالحة لحلّ أزمتها... لقد أجمعوا على حلّ مبدئي شامل يتلخّص في إحياء الإسلام أصولا وشرعا ومقاصد وجعلها تواكب الواقع بل إكراه الواقع على مواكبتها، وإذ اكتفى الدّارسون التّقليديون للإسلام عند النّظر في الواقع ببعض المقالات أو المساهمات في ندوات خاصّة فإنّ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تميّز من بينهم بمشروع تقليدي متكامل بعنوان «أصول النظام الاجتماعي في الاسلام» وكذلك محمد الهادي زيّان إذ طرح مشروعا نظر فيه إلى قضايا المجتمع وتداخل الواقع من زاوية أخرى، فعالج أعراض الأزمة بوصفها ونقدها في عديد المستويات وفق ما نادى به التشريع الاسلامي وكان هدفه المعلن إعادة «بناء الشخصية الإسلامية».

وهكذا فإنّ أغلب الدّارسين الإسلاميين التّونسيين التّقليديين عجزوا، عند تحليل قضايا الواقع والبحث عن صورة المجتمع الأفضل عن تجاوز أسلافهم من روّاد النهضة في القرن التّاسع عشر فردّدوا نفس المقولات تقريبا مع تنوّع نسبيّ في أساليب الخطاب، وهو ما جعل فكرهم أسير هنات الفكر الإسلامي الحديث بصورة عامّة وأبرزها قلّة الاحتفال بالعامل الاقتصادي ودوره الأساسي في تقدّم المجتمعات وتطوّرها وتركيزهم على العامل الأخلاقي والسعي إلى إحياء قيم الإسلام في المجتمع وإصلاح الواقع بحلول الماضي السّعيد ومرحلته الزّاهرة، فتلك الوسيلة المثلى في نظرهم لإصلاح الواقع المتردّي والاستعداد للمستقبل.

ومن هنات هذا الفكر أيضا عدم انتباه الدّارسين التّونسيين التّقليديين إلى أهميّة المسألة الثقافية فلم تحظ عندهم بالعناية الكافية ولم يدركوا مكانتها ضمن قضايا الواقع التي اهتموا بها ومشاكل المجتمع التي عالجوها بل ناقشوا باقتضاب وفي سياقات متباعدة ضرورة حماية اللغة العربية والمحافظة على العامل الدّيني باعتباره رمزا للهويّة ورغم تنبيه محمد الفاضل ابن عاشور إلى ضرورة التّأسيس لثقافة إسلامية تكون حصنا «للشخصية الإسلامية» أمام تحدّيات المستقبل فإنّ دعوته لم تجد متابعة من قبل الدّارسين ولا تدعيما وظلّت دعوة في المطلق.

ومن جملة ما انشغل به التّقليديون والرسميون في تونس تنظيم سلسلة ملتقيات للحوار الاسلامي - المسيحي تجاوزت بعض الدّراسات فيها الموضوع الأساسي للملتقى واستطرد أصحابها إلى ضرب من الدّفاع الوجداني عن الإسلام أو استغلال المناسبة لتلقين المسيحي دروسا ومواعظ بدل محاورته، غير أنّ ذلك لم يعدم توفّر دراسات علميّة جادّة عبّرت عن تعمّق بعض الدّارسين في مجال اختصاصهم وظلّت مرجعا علميّا باللغتين العربية والفرنسية، وانقطع الحماس لمثل هذه الملتقيات سنة 1991فهل يعني ذلك عدم جدوى الحوار في ظلّ تسارع الأحداث السّياسية العالمية وفشل الحوار باعتباره وسيلة للتقريب بين المسلمين والمسيحيين؟

وليس للنّاظر في «الاسلام في كتابات التّونسيين ودراساتهم» في العصر الحديث أن يتغافل عن ظاهرة شغلت الساحة الثقافية في السبعينات وبداية الثمانينات ومثّلتها حركة الاتجاه الاسلامي بشقّيها الرّاديكالي «والتقدمي» فقد أنتجت نصوصا متفاوتة القيمة مدارها «الهوية» وتغيير صورة المجتمع، من مجتمع «ضال» «منحرف» وربّما «كافر» إلى مجتمع مسلم «مؤمن» وقد لا تكفي صفة إسلامي ربّما ولذلك اعتنوا شديد العناية في كتاباتهم بالتربية والمرأة، معارضين الهوية الماثلة للمجتمع التّونسي فهي منحرفة وتغريبيّة، ومهما يكن من أمر نجاح مثل هذه الأفكار أو تهافتها فإنّها عبّرت عن وجهة نظر من الاسلام في تونس تضاف إلى دراسات التقليديين والحداثيين وتندرج ضمن مقولات الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وهو فكر ردّدت عديد الدّراسات التّونسية التّقليدية مواضيعه وتجاوزته الدّراسات التونسية الحداثية غالبا، فلئن كانت من جهتها منشغلة بموضوع الاسلام إلاّ أنّها تناولت فيه

قضايا جديدة فرضها تطوّر الفكر والمجتمع من ناحية واكتساب مناهج معرفية ووسائل علمية حديثة من ناحية أخرى، الأمر الذي عبّر عن ثقافة أخرى اكتسبها الدّارسون في تعليمهم الجامعي سواء بتونس أو في الخارج انعكست على مواضيع دراساتهم ومناهجها.

لقد اشتركت دراسات التّقليديين للإسلام في تونس في التعبير عن جلّ القضايا التي تناولت الفكر الإسلامي في العصر الحديث بالدّرس وتداخلت دراسات التقليديين خريجي الزيتونة بدراسات الجيل اللاحق لهم من أكاديمي الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين وتشابهت أساليب الطرح ومناهج المعالجة، ولم تفرز مدوّنة هذا الفكر على غزارتها أطروحة ذات شأن أو علما فذّا باستثناء الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي كان تواصلا للفكر الإسلامي الكلاسيكي لحظة ازدهاره.

وإذا كانت هذه هي حدود الدراسات التّقليدية وآفاقها في دراسة الإسلام بتونس في ما بين 1956 و 1987 فإنّ دراسات حداثية أنجزت في نفس المرحلة، كانت وليدة تحصيل معرفي مختلف عن تحصيل التّقليديين ونتيجة اكتساب مناهج جديدة في البحث، فضلا عمّا تمّ في الواقع من تحوّلات وتوجّهات سياسية واقتصادية انعكست على الفكر والمجتمع ودفعت النّخبة المثقفة إلى أخذ مثل هذه التحولات بعين الاعتبار وإيلائها ما تستحقّ من نظر علمي، فكانت المراجعات وإعادة القراءة للفكر وللواقع على ضوء مكتسبات معرفية حديثة وبتوظيف مختلف الوسائل العلمية، وفي هذا السّياق تنزّلت عناية الأكاديميين بالإسلام، فما من اختصاص من اختصاصات العلوم الانسانية إلا وتناول الاسلام من زاويته وفق منهج يهدف إلى النّظر في النصّ الدّيني وتعمّق قراءته وفهمه حسب خطّ زماني يصل الماضي بالحاضر ويبحث عن أسباب أزمات الحاضر وجذورها العميقة في التّاريخ مستشرفا المستقبل، متجنبا البعد القداسي للنصّ بتسليط قوانين العقل عليه. أمّا في الخطّ المكاني لهذه الدّراسات فإنّها تتوجّه بخطابها إلى العرب أوّلا وإلى الغرب ثانيا ومن هنا تنوّع لغة الخطاب وأولويات القضايا المطروحة للدّرس والنّقد.

إنّ الإسلام كان حاضرا ضمن كلّ فروع العلوم الإنسانية تقريبا بما يؤكّد أنّ حظّه من الدّراسات الحداثية لم يكن هيّنا أو مهمّشا وقد انكبت مختلف الاختصاصات على دراسته في مستوى المفاهيم والظّواهر، فنشأ خطاب مغاير للسّائد سواء في تونس أو على مستوى الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر. فالدراسات التّاريخية التّونسية التي اهتمت بدراسة الإسلام في المرحلة المعنية زمنيّا بالبحث كانت متنوّعة ومختلفة المناهج والأهداف وتعدّدت لغة خطابها ومثّل أغلبها نمط المشاريع الفكرية الكبرى، إنّها دراسات ساهمت بوضوح في العناية بالإسلام وبالمجتمع الإسلامي من مختلف الزوايا العقائدية والسّياسية والاقتصادية وأفادت من عديد العلوم الإنسانية المتاحة وكشفت عن مدى حذق المؤرخ لأدواته وقدرته على توظيف مختلف العلوم والاختصاصات لفائدة بحثه وهو أبرز ما يميّز دارس الفكر الاسلامي الأكاديمي التكوين عن الدّارس التّقليدي.

أمّا الدّراسات الحداثية للاسلام المختصّة في القانون فإنّها أكّدت أنّ حركة المجتمع وتطوّره فرضا نشأة تصوّرات قانونية جديدة ذات طابع مدنيّ يكرّس القانون الوضعي بوضوح مع التّشريع الاسلامي كما هو الشأن في مسألة الحدود، وظلّ الحرج ماثلا في كلّ ما له علاقة بالأحوال الشخصية وهو ما يفسّر توازي تيّارين في الدراسات القانونية أحدهما يؤكّد المرجعية الدينية لأحكام المجلّة ويبرّرها نفيا للصّبغة الوضعيّة لتلك الأحكام والثاني يعترف بلا حرج بالطّابع الوضعي لتلك الأحكام وهو ما يراه مناسبا لتسيير مجتمع مرّ بتحوّلات عميقة لا تناسبه أحكام أقرّها الفقهاء لمجتمع آخر ولبيئة أخرى مغايرة لمجتمعات العصر الحديث وظروفه، ومهما كانت جرأة بعض الدّراسات مثل تلك التي عالجت قضايا النّسب والتّبني فإنّ موضوع الميراث وإعادة النّظر في توزيع نسبه مجاراة لمبدإ المساواة بين الرجل والمرأة في كلّ المجالات، قد وقعت ملامسته من بعيد وانعكس ظلّه على مراجعة قوانين النّفقة دون أن يحسم أمره، وقد يكون عدم استعداد المجتمع للخوض فيه وراء ذلك، خاصّة وأنّ النّقاش فيه سيسلّط على ما فيه نصّ أو ما هو مقيّد بحكم صريح العبارة في القرآن «للذّكر مثل حظّ

الأنثيين» مع غضّ النّظر إراديًا عن تغيّر منزلة المرأة في المجتمع ومكانتها في الدّورة الاقتصادية.

وخلافا للدراسات التاريخية أو القانونية فإنّ الدّراسات الفلسفية للإسلام لم تمثّل سواء من حيث الموضوع أو الاختصاص رصيدا غزيرا ولم تثر إشكاليات ذات شأن عند الحداثيين، وقد تثير هذه الظاهرة تساؤلات وتدفع إلى البحث عن مبرّرات ذلك، فلعلّ الاهتمام بالفلسفة الغربية بسبب دراسة المختصين بفرنسا كان أبرز الأسباب، بينما اختلف موقف المختصين في علم الاجتماع من دراسة الاسلام وإن كانوا بدورهم قد نهلوا معارفهم من الغرب ومن الجامعات الفرنسيّة، تحديدا فقد تراوحت دراسات علم الاجتماع من جهة علاقتها بالإسلام بين النّظر في ما هو تونسي وما هو مغاربي عامّة كما اهتم بعضها بنظام المجتمع والدّولة في الاسلام وتردّدت دراسات أخرى بين التّاريخ وعلم الاجتماع، الأمر الذي آل إلى التّعامل مع التّاريخ المحلّي ببعض الملاحظات السوسيولوجية، خلافا لأغلب الدّراسات التي صارت في خطّين بارزين وعبّرت عن نمطين من الاهتمام : دراسات تواكب الاختيارات السّياسية للدّولة وتدرس حركة المجتمع على ضوئها وتسعى إلى معاضدة الإيديولوجيا السّياسية السّائدة، وأخرى اتخذت منحى أكاديميا خالصا تجاوز الدّراسات الاجتماعية العامّة المركّزة على علاقة المجتمع بالإسلام تاريخيا أو في سياق رصد ظروف نشأة حركة الإسلام الاحتجاجي وجذورها التّاريخية إلى البحث في علاقة الدّين بالعصر وتحدّياته أو الحفر في الضّمير الدّيني أو التّساؤل عن رسالة الأديان السّماوية راهنا، بل التّطرق إلى جدوى الدّين في المجتمع الحديث من خلال ثنائيات كالإسلام والكسب أو الاسلام والتّسامح لتبلغ أقصى درجات الطرافة عند البحث في الاسلام والجنس، أمّا المرجعية المعتمدة في أغلب هذه الدّراسات فهي علم الاجتماع الفرنسي، كذلك هو شأن لغة الدّراسات فإلى جانب العربية برزت الفرنسية التي أولوها عناية خاصّة عندما يكتبون، فتكثر التّفاسير والتّحاليل التبريرية باعتبار أنّ الخطاب موجّه إلى قارئ غربيّ، لم يفهم جيّدا المجتمعات العربيّة الاسلامية وعلاقتها بالإسلام، أو لأنّه تظاهر بعدم الفهم، هذا عكس الدّراسات الموجهة مباشرة وباللغة العربيّة إلى المسلمين فتهمين عليها لهجة

الإيمان والتّقوى والدّعوة إلى قيم العدالة والحقّ وإحياء المثل الاسلامية وإعادة الاعتبار إلى مقاصدها حتّى تكون مساعدا على استيعاب مظاهر الحداثة والتّمدن. وإذا كانت بعض الدّراسات قد مالت نسبيّا إلى علم الاجتماع الديني في بعده النّظري وسعت إلى تفسير بعض الظّواهر الاجتماعية للدّين في المجتمع وخاصّة ما يتّصل منها بالضّبط الاجتماعي لمختلف السّلوك فإنّنا لاحظنا غيابا كليّا لدراسات تكون قد اهتمت بعلم الاجتماعي الدّيني في بعده التّطبيقي خاصّة وهو مجال ما يزال بحاجة إلى العناية في الدّراسات الاجتماعية التّونسية الحداثية والقضايا فيه متنوّعة متشابكة.

ولعلّ أطرف الاختصاصات الحديثة في دراسة الاسلام وقضاياه كان اختصاص الحضارة فطبيعة المواضيع ونوعية الطّرح ومناهج البحث اختلفت عند أصحاب هذا الاختصاص كلّيا عمّا كان سائدا عند المختصّين في التّاريخ أو القانون مثلا ولم يباشروا موضوع الإسلام أيضا من وجهة نظر رجل السّياسة المثقّف وإنّما تعمّقوا في تحليل النّصوص التّراثية وحلّلوا الظواهر والمفاهيم لغايات معرفية خالصة وهو ما يبرّر قيمة البعد النقدي والصّرامة المنهجية في أعمالهم، فدراساتهم تجاوزت عناء التّفكير في إرضاء طرف أو توجّس خوف من ردود طرف آخر، فهم توخّوا الحياد والموضوعية سواء تعلّق الأمر بالظاهرة الحضارية قديما أو حديثا وطرحوا إلى جانب التّحليل والنّقد عديد التّصورات البديلة والمشاريع المستقبلية تنتظم ضمن خيط يصل الماضي بالحاضر والمستقبل ويراوح بين النصّ والتّاريخ. واللافت للنّظر في هذا السّياق أنّ دارسي الحضارة الاسلامية ينتمون جميعا إلى كليات الآداب خلافا لما هو عليه الأمر في سائر الأقطار الاسلامية، فالمسألة الدّينية شأن خاصّ بالشيوخ والعلماء، ولا تفريط في درسها لغير المنتمين إلى المعاهد الدّينية وكليات الشريعة وأصول الدّين، ومن هنا تبرز خصوصيّة هذه البحوث والدّراسات وطرافتها فأصحابها لا يمثّلون الاسلام الرسمي ولكن بيدهم أدوات معرفية حديثة تنهل من شتّى مناهج العلوم الإنسانية سمحت لهم بالتّعمق في البحث والنّظر في الاسلام من زوايا متعدّدة في ظلّ الحياد والموضوعية لتحقيق نتائج تبدو فريدة في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر.

ولعلّ هذا ما يسمح لنا باعتبار قيمة الإضافة المعرفية التي حقّقتها دراسات التّونسيين التقليديين والحداثيين للإسلام في ما بين 1956 و 1987 ومكانتها في النسق العام للفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، فمن دراسات التقليديين ما طرح مشروعا فذّا بوّأه مكانة خاصّة في تفسير القرآن ونعني كتاب «التّحرير والتّنوير» للشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور، ومن دراسات الحداثيين ما تجاوز الإطار المحلّي إلى مجال أرحب مثل الخوض في مواضيع العلمنة أو حقوق الإنسان أو الشخصية العربية الاسلامية والمصير، لقد كان دارس الاسلام - الحداثي - على وعي جيّد بالعلاقة بين الدين والمجتمع والتّاريخ فتوصّل إلى إحداث نقلة نوعية في مستوى الدّراسات الاسلامية محليّا وعلى مستوى الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، ولم يكن هدفه تحقيق «الهيبة الثقافية» بقدر ما كان يجتهد في تقديم قراءة للإسلام تصحّح المفاهيم وتعيد النّظر في الظواهر والمفاهيم بمقتضى العقل والاجتهاد وتسدّ الفجوة بين النصّ والواقع وتؤكّد أنّ الدّراسات الاسلامية في تونس ليست تقليدية فقط بل هي حاملة لمشروع فكري وحضاري قد نجازف ونعتبره مقدّمة لمدرسة تونسيّة في الفكر الإسلامي الحديث لها أسسها وخصوصياتها وأهدافها.

وقد نتساءل ما هي آفاق هذا الفكر الإسلامي في تونس بعد1987 ؟ ولعلّ الإجابة عن هذا السؤال تحتاج بدورها إلى دراسة خاصّة، ونظرا إلى العلاقة العضوية بين الفكر والواقع فإنّ واقع تونس سنة 1987 وما بعدها بقليل وما عرفه المجتمع من اضطرابات وانعكاسات مؤثّرة بفعل تحركات «الاتجاه الإسلامي» ميدانيا وما روّجه أتباعه من كتابات ووعود تعاطف معها المواطن البسيط، المحروم والمهمّش، تطلّب إجراءات سياسة عاجلة لمقاومة هذا التّيار تمهيدا لإعادة اليد رسميّا على كلّ ماله علاقة بالدّين والتّصدي لكل «التّجاوزات»، وهو ما أعاد الإسلام الرّسمي إلى دائرة الضّوء واشتد تحالفه مجدّدا مع السّياسة وخططها. ولعلّ التّأمل في الخطاب السّياسي يفسّر مدى تأثير مقتضيات الواقع في الفكر الإسلامي وتوجّهاته «لقد أعدنا للدّين اعتباره، وعملنا على رعايته ورفع منارته وإحياء شعائره وآتباع تعاليمه. وفي هذا الاتجاه يتنزّل الدور الكبير الذي أوكلناه للتربية والتّعليم الدّيني بتخصيص جامعة

متكاملة المقوّمات تشرّفت بحمل اسم إحدى أعظم منارات الاسلام في إحدى البلاد العربية وأولاها.

كما عملنا على إعلاء كلمة الدّين وتعاليمه السّمحة، ساعين إلى التّوفيق بين رصيدنا الثقافي والحضاري وبين مقتضيات العصر وضرورة مسايرة تطوره،

ونــحن نعتبر أنّ الدّين هو أهمّ المــكوّنات الرئيسية لشخصيتنا، وأنّ الاسلام من أبرز ما يوحّد بيــن التّونسيين، ولا يمــكن أن يكــون بحال سببا من أسباب الفرقة أو النّزاع أو التّعصب أو التّطرف. بل إنّ الإسلام هــو ديــن الاجتهاد والتّفتــح والتّسامح والتّضامن. كما **نعتقد أنّ الدّولة هي وحــدها حامية حمى الاسلام دون سواها»**[1]

ومثل هذا الخطاب قد رسم الخطوط الكبرى للعلاقة بين السّياسة والدّين وأكّد إعادة الاعتبار للهوية العربية الإسلامية للمجتمع التّونسي رسميا وألحّ على البعد السّني الموحّد ونبذ كلّ شكل من أشكال المعارضة الدينية، بل أعاد إلى الأذهان ما تخلّل الفكر الاسلامي بتونس في مرحلة 1956–1987 من مقولات وأطروحات تدعو إلى المصالحة بين مبادئ الاسلام وروح العصر أو بين التّراث ومسايرة التّطور إلى جانب تأكيد مفاهيم التسامح والتضامن وسيضاف إليها في مرحلة لاحقة مفهوم أو شعار الوسطية والاعتدال، أمّا وسائل تحقيق هذه المفاهيم فهي باستمرار، الاجتهاد والتّفتح، وهو بذلك خطاب يتبنّى نفس مقولات ما قبل 1987 ويضيف إليها بعض المفاهيم التي اقتضاها الظرف الجديد.

وبصرف النّظر عن الإجراءات السّياسية العديدة في الواقع والمتعلّقة بالتعامل مع الاسلام بعد سنة 1987 أو الغاية منها : إعادة الدّروس الدينية العامّة في جامع الزّيتونة دون أن تخضع لامتحانات ولا يمنح متابعها شهائد أو إحياء المجلس الاسلامي الأعلى أو بثّ الأذان بواسطة الإذاعة والتلفزيون أو العمل «بالرؤية مع الاستئناس بالحساب» لتحديد أوائل الأشهر القمرية أو إحداث مركز للدراسات الاسلامية أو إنشاء

---

[1] بن علي زين العابدين، من خطاب بتاريخ 29 جويلية1988

وزارة للشؤون الدينية بعد أن كانت مجرّد إدارة للشعائر الدينية ثمّ كتابة دولة أو إعادة هيكلة الجامعة الزّيتونية، فإنّ الفكر الاسلامي والدّراسات الإسلامية احتكرتها القنوات الرّسمية مثل وزارتي الثقافة تارة ووزارة الشؤون الدّينية تارة أخرى، فوزارة الثقافة أحدثت سلسلة فكرية بعنوان «موافقات»[1] أشرف عليها كمال عمران وهدفها حضاري ثقافي «لا تطال المجال العقدي والفقهي فلهما أهلهما، بل تنطلق من القضايا الراهنة في المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي وتثير المسائل الحضارية الشائكة. وهي تكتفي بالإشارة دون فرض الحلول وتسطير سبل النّجاة، فهي تطمح إلى أن تعدّ للمستقبل وهو يستدعي منّا الكفاءة والطّاقة على مواجهة أنفسنا لترويضها على أن تنحت وجودها في الوضع الملائم والنّاجع»[2]، وضمن هذه السلسلة ظهرت دراسات قيّمة على علاقة مباشرة بالفكر الإسلامي استقطبت أبرز دارسي الحضارة الاسلامية في تونس[3] وقد اجتهد كلّ دارس منهم في تقديم تصوّر للفكر الاسلامي الحديث يختلف كليا عن الدراسات التقليدية أو الكتابات الاسلاموية.

أمّا وزارة الشؤون الدينية فحرصت بدورها على عقد ندوات وملتقيات وثّقت دراساتها ومحاضراتها في مؤلّفات ضمن «سلسة آفاق إسلامية»[4] وأكدت سعيها «الموصول إلى مزيد التّعريف بروّاد الفكر الدّيني المستنير، الذي عرفت به تونس على مدى تاريخها الحافل الطّويل... » بل إنّ الهدف من هذه السلسلة «توسيع مدى التّوعية الدّينيّة الصّحيحة التي بها إشاعة قيم الوسطية والاعتدال والتّسامح، وتعمق وعي

---

[1] سلسلة أصدرت بانتظام 16 كتابا في ما بين 1989 و 1994 أوّلها في قراءة النصّ الدّيني تأليف جماعي وآخرها العلمانية وانتشارها غربا وشرقا لفتحي القاسمي.

[2] عمران كمال، في قراءة النصّ الدّيني ص7 .

[3] نذكر مثلا العامل الديني والهوية لسعد غراب والاسلام والحداثة لعبد المجيد الشرفي والإبرام والنّقض لكمال عمران إلخ.

[4] أصدرت كتابة الدّولة للشؤون الدينية سلسلة آفاق إسلامية في ما بين 1990 وإلى حدود سنة 1998 أوّل كتب السلسلة الوسطية والتيسير في الإعلام تأليف جماعي وآخرها عدد 11 سنة 1998 وكان عنوانه «إسهام تونس في تجديد الفكر الاسلامي في العصر الحديث».

الحاجة إلى المزيد من النّماء والرّقي». [1] وقد شارك في بحوث هذه السّلسلة أغلب مدرّسي الجامعة الزّيتونية.

ولعلّ المثالين المتقدّمين يؤكّدان تواصل حضور نزعتين في الفكر الاسلامي بتونس في العصر الحديث : النّزعة التّقليدية المعبّرة عن الاسلام الرّسمي والنّزعة الحداثية المنضوية، في ظرف ما، تحت اللواء الرّسمي لوزارة الثقافة، دون أن يتواصل مشروعها ويزداد ثراء فالهدف الآني للنّظام السّياسي كان سحب البساط من تحت أرجل «المتطرّفين» من قادة حركة «الاتجاه الاسلامي» وأتباعه والمتعاطفين معه ومقاومتهم إيديولوجيا لكن عناية الدّولة بما يصدر من بحوث ودراسات إسلامية في مرحلة ما بعد 1987 وخاصّة ما كان متحرّرا من أيّ قيد سياسي ومستقلاّ لفائدة البحث المحايد تكثّفت في مستوى الرّقابة خشية «الانحرافات» وفي هذا المجال بلغ التّشدد بالرقيب أحيانا حدّ الشطط والحسابات الذّاتية الضّيقة والحكم على مشاريع علمية ذات شأن في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر بالمصادرة والمنع من النّشر، وقد أبدى الرقيب في أغلب الأحيان قصورا معرفيا وتسرّعا في التّأويل لا مبرّر له، مثل رفض السّماح بعقد ندوة علمية عنوانها العام «المسلّمات في التّاريخ»، فذهب إلى أنّها المسلمات (دون تضعيف اللاّم)! لكنّ سطوة المصادرة والرّقابة لم تمنع من ظهور دراسات إسلامية قيّمة أنجزها باحثون ودارسون أكاديميون دعّمت خصوصية المدرسة التّونسية في الفكر الإسلامي ونبّهت إلى طرافة الاتجاهات ضمنها ومدى قدرة الدّارسين على استيعاب العلوم الانسانية وتوظيفها[2].

---

[1] العلامة الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور وإسهامه في تجديد الفكر الدّيني ص8 .

[2] نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى مؤلّفات : الطّالبي محمد، الاسلام وأمّة الوسط؛ الشرفي عبد المجيد، الاسلام والحداثة وكذلك لبنات، قرامي آمال، قضيّة الرّدة في الفكر الاسلامي الحديث؛ عمامو حياة، أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام؛ العايب بالحاج صالح سلوى، المسيحية العربيّة وتطوّرها؛ المسلم في التّاريخ وهو تأليف جماعي صدر منشورا عن كلية الآداب منّوبة منذ 1998 .

إنّ الفكر الإسلامي عموما وفي تونس خصوصا ما يزال في حاجة أكيدة، رغم ما أنجزه، إلى العديد «من المراجعات النّقدية المستفيدة من تطوّر المعرفة في العصر الحديث وبالأخصّ العلوم الإنسانية والدينية المقارنة» وقد تأسّس بكلية الآداب قسم للديانات المقارنة، ما لبث أن طرأت عوامل دخيلة على البحث العلمي وخارجة عن نطاق باعثه لتعطّله في المهد...

وإذا ما أدركنا قيمة ما حقّقته الدراسات التّونسية والكتابات في مباحث الفكر الاسلامي فإنّه من المشروع أن نتساءل عن حجم ما لم تحقّقه إلى الآن وهو بحاجة إلى البحث والتّمحيص، فما أكثر المواضيع الجديرة بالدّرس العلمي الجادّ والعميق ويكفي التّنبيه فقط إلى غياب علم الاجتماع الدّيني التّطبيقي ضمن الدّراسات التّونسية وإن كانت هناك بوادر فهي ضئيلة[1]. أو قلّة الاحتفال بالانتروبولوجية الثقافية وعلاقتها بالعقائد، أمّا موضوع العودة القويّة للاسلام الشعبي في تونس وانتشار المشعوذين و»الحكماء الروحانيين» بصورة لافتة للنّظر في السّنوات الأخيرة فانه من الظواهر الجديرة بالدّرس والتّقصي، كذلك يمكن للباحث التّطرق في مجال الفكر الاسلامي إلى إعادة قراءة التّشريع الإسلامي في ظلّ التّحولات الكبرى والتّطورات التي شهدتها المجتمعات وعلاقة ذلك بحقوق الانسان، بل من أبرز ثغرات الدّراسات التّونسية التي تنتظر من يتولّى تلافيها عدم توفّر معجم للأديان التي عرفتها البلاد التّونسية أو معجم لفقهاء إفريقية[2] أو حتّى فهارس علمية لتفسير التّحرير والتّنوير للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. ولذلك يمكن أن نسلّم بأنّ ما لم يدرس من قضايا الفكر الاسلامي بتونس أكثر ممّا وقع درسه خاصّة في ظلّ تطوّر وسائل البحث ومناهج العلوم الانسانية ومدارسها، وليس من شك في أنّ تهافت المقدّس في المجتمع التونسي الحديث أو الدراسة النّقدية لبرامج التّعليم الدّيني ومدى مواكبتها للعصر تظلّ بدورها من المواضيع الجديرة

---

[1] راجع مثلا عمران كمال، الزاوية ظاهرة ثقافية ضمن ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين ص ص 83 –158 .

[2] باستثناء محاولة محمد مخلوف المنستيري، شجرة النّور الزكية وهو مرجع بحاجة إلى إعادة نظر وإضافات.

بالبحث بعيدا عن التّعصب والأهواء والتّهم بالانتماء إلى «التّطرف» أو «الارهاب» واجتهاد الاسلام الرسمي ومن يمثله في ممارسة «الاقصاء» و«التفكير» إذ لا تقدّم، كما يقول عبد المجيد الشرفي في دروسه «ما لم يواكبه نظر متجدّد في الموروث الدّيني وفي مدى ملاءمته للضّمير المعاصر والعقل الحيّ... » ولعلّنا نضيف إل كلّ ما تقدّم أنّ مستقبل البحث والدّراسات الإسلامية في تونس يظلّ رهين تحمّل الدّارس لمسؤولياته وإصراره على حرّية الفكر ووعيه بمقتضيات الدّيمقراطية والعقلانيّة وتجاوزه بصبر وثبات لكلّ المثبّطات وخاصّة منها الخلط المبيّت بين ما يسديه للمعرفة من جهود يقدّر المنصف قيمتها العلميّة، ونسبته جزافا إلى أيّ فصيل من فصائل «التّطرف» فلا جدال في أنّ مثل هذه الممارسات ستفضي مستقبلا إلى إذكاء جذوة التّطرف مجدّدا وتهدّد البحث العلمي وتقضي على ما حققته المدرسة التّونسية من مكاسب في الفكر الإسلامي وما هو منتظر منها في الأفق، في لحظة تصرّ فيها المجتمعات الاسلامية على التشبّث بمقومات هويّتها والمحافظة على عناصر القوّة في شخصيتها حتّى لا تذوب وتتحلّل في منظومة العولمة.

إنّ الدراسات الاسلامية ما تزال بحاجة إلى تنظيم ورشات بحث جماعي تتعمّق البحث في التّراث وتوضيحه وقراءته بإتقان وفق المناهج الحديثة واستغلال مختلف الوسائل المعرفية المساعدة، فالتّراث العربي الإسلامي، الثقافي والعقلي ما يزال على غزارته واتساعه غير مدروس بما فيه الكفاية وبالمعنى الحديث للدّراسة، ولا سبيل إلى التّفريط في مثل هذه المهمّة واجتنابها لمجرّد توجّس مرضى من «الاسلاموية» ولعلّ المدرسة التّونسية في ميدان الفكر الاسلامي قادرة على النهوض بعبء الدراسة الحديثة والمساهمة الناجعة إلى جانب غيرها من المدارس الفكرية المعاصرة وقد أدركت أنّ الحداثة اختيار لا رجعة فيه.

المصادر والمراجع
باللغة العربيّة

ابن الحاج علي عبد الحميد، عقوبة الإعدام في الشريعة الاسلامية والقانون التّونسي المعاصر، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 10 لسنة24 ، ديسمبر1982، ص13 .

ابن القاضي محمد الهادي، تأثير العادة والعرف على التشريع، مجلة القضاء والتّشريع العدد1، جانفي1959 ، ص22 .

ابن عاشور محمّد الطّاهر : أصول النّظام الاجتماعي في الاسلام، الشركة التّونسية للتّوزيع تونس ط2، 1976، الدّار العربية للكتاب، ليبيا - تونس1977 .

ابن عاشور محمّد الطّاهر : التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسية للنّشر - تونس 1984(30 ج).

ابن عاشور محمّد الطّاهر : قصّة المولد ويليها كشف الذعرات بوصف الشّعرات لمحمد الفاضل ابن عاشور. الدّار التّونسية للنّشر - تونس د. ت

ابن عاشور محمّد الطّاهر : كشف المغطّى في المعاني والألفاظ الواقعة في الموطإ. الشركة التّونسية للتّوزيع تونس، الشركة الوطنية للنشر والتّوزيع الجزائر، تونس - الجزائر1975 .

ابن عاشور محمّد الطّاهر : النّظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصّحيح. الدّار العربية للكتاب ليبيا - تونس1979 .

ابن عاشور محمّد الطّاهر : أليس الصّبح بقريب ؟ الشّركة التّونسية للتّوزيع - تونس1967 .

ابن عاشور محمّد الطّاهر : مقاصد الشريعة الاسلامية، الشركة التّونسية للتّوزيع تونس1978 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : أعلام الفكر الاسلامي في تاريخ المغرب العربي، نشر وتوزيع مكتبة النجاح د.ت.

ابن عاشور محمّد الفاضل : التّفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية تونس ط1، 1966، ط2،1972 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : تراجم الاعلام، الدّار التونسية للنّشر تونس1970 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : التّقشف في الإسلام، الدار التّونسية للنشر 1968 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : المحاضرات المغربيات : الدّار التّونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر و التّوزيع تونس - الجزائر، ط1،1974 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : الوحدة الإسلاميّة أو مسألة التقارب بين المسلمين جريدة العمل (26- 2 -1966 تلخيص) ، جريدة La presse 27-2-66.، جريدة العمل 1/ 3/ 1966النصّ الكامل ص 4 و 5 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : روح الحضارة الاسلامية ضمن النشرة العلمية للكليّة الزيتونية للشريعة و أصول الدّين، العدد 1 سنة 1391 هــ 1971 / م ص 7 – 41 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : محاضرات : مجلة الإذاعة : عدد 168 ، 7 مارس1966 ، ص- 18-21 -و56، الوحدة أو التقارب الاسلامي نفس المحاضرة المنشورة بجريدة العمل 1 مارس1966 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : موقف الدّين من العلم والاخلاق الدّار التّوسنية للنّشر 1968 .

ابن عاشور محمّد الفاضل : ومضات فكر، الدّار العربية للكتاب، ليبيا - تونس .1982

ابن كمال الدّين إبراهيم بن محمّد، البيان والتّعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، مكتبة مصر، دار سحنون، القاهرة - تونس 1985 في 3 أجزاء.

أبو زهرة محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.

أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، دار الفكر العربي ، القاهرة د. ت.

أركون محمد، الاسلام، الأخلاق والسّياسة ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت1990 .

أركون محمد، الفكر الاسلامي قراءة علميّة ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي بيروت.1987 .

أركون محمد، الفكر الاسلامي : نقد وآجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار السّاقي، ط 1لندن1990 .

إسماعيل محمود، قضايا في التاريخ الاسلامي دار الثقافة، الدار البيضاء،ط2، 1981.

الاستقلال، جريدة سياسية، جامعة، لسان الحزب الحرّ الدستوري التّونسي، مديرها محمد الحبيب غديرة، العدد 1 بتاريخ 30/ 1955/9 .

الإسلام والأمّة الوسط (تأليف جماعي) ندوة، تونس1980 ، منشورات الحياة الثقافية1981 .

الإسلام ومقتضيات النّهضة الحديثة، (تأليف جماعي) منشورات قسم التّوجيه وتكوين الإطارات (مداولات لجنة الدراسات الاشتراكية 1966- 1967) الحزب الاشتراكي الدستوري (مرقونة)

الأمين سليمان، الاسلام والمشروع الاجتماعي منشورات مكتبة الجديد ط 1 تونس1986 .

الباجي محمود، المسلمون في عالم اليوم. ضمن ندوة القيروان المسلمون في عالم اليوم1981 ، الدّار التّونسية للنشر ص 109 –1984 .

الباجي محمود، المعجزة الخالدة بمناسبة مرور 14 قرنا على نزول القرآن، تونس الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم1969 .

الباجي محمود، تحت راية الإسلام، الدّار العربية للكتاب ليبيا - تونس1985 .

الباجي محمود، قيم إسلاميّة، الجمعيّة القوميّة للمحافظة على القرآن الكريم، تونس1970 .

الباجي محمود، مثل عليا من خلق الإسلام الشركة التّونسية للتّوزيع1974 .

الباجي محمود، مثل عليا من قضاء الإسلام، ط .1دار الكتب الشرقية 1957، الدّار العربيّة للكتاب ليبيا - تونس ط2، 1980 .

الباقلاني أبو بكر، إعجاز القرآن، ط 4مصر 1978 .

البدوي عبد المجيد، العلم ومنزلته في الجدل الفكري من خلال أمّ القرى للكواكبي والإسلام ومشكلات الحضارة لسيّد قطب، حوليات الجامعة التّونسية العدد 20 سنة 1981 ص 211 –224.

البنّا حسن، الوصايا العشر، دار الشروق، 1979 .

البنّا حسن، نظريات في إصلاح النّفس والمجتمع، تونس1983.

البنّا حسن، هل نحن قوم عمليّون؟ دار الاستقامة، تونس1978.

التّارزي مصطفى كمال الدّين، أضواء على السّنة، منشورات مجلّة الهداية تونس1981 .

التّارزي مصطفى كمال الدّين، الدّولة الإسلامية والأمّة الوسط ضمن : الإسلام والأمّة الوسط تونس1980 ، تونس وزارة الشؤون الثقافية1981 .

التّارزي مصطفى كمال الدّين، المرأة في الإسلام، ضمن «المسلمون في عالم اليوم» (القيروان1981) الدّار التّونسية للنّشر 1984 ص133 .

التّارزي مصطفى كمال الدّين، الوحي وختم الرسالة، منشورات مجلّة الهداية ونشر بعنوان الوحي وختم النّبوة ضمن أعمال الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني (معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما) مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص 21 –47 .

التّارزي مصطفى كمال الدّين، جوانب من الحياة الاجتماعية في الإسلام منشورات مجلّة الهداية تونس1984 .

التّارزي مصطفى كمال الدّين، موقف الإسلام من حقوق الإنسان، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثالث (حقوق الإنسان، ماي1982) سلسلة الدّراسات الاسلامية عدد9 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1985 ، ص 69 –100 .

التّركي البشير، للّه العلم، تونس1979 .

التّركي الشاذلي، نور وشفاء، تونس 1982 ج1.

التّركي سعاد، الحركة اليوسفية في الجنوب التّونسي (1955–1956) أطروحة حلقة ثالثة في التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس1997.

التّركي عبد المجيد : كتاب عدد ما لكلّ واحد من الصّحابة من الحديث عن رسول اللّه ممّا خرّجه أبو عبد الرّحمان بقي بن مخلد الأندلسي، حوليات الجامعة التّونسية العدد 3 سنة 1966 ص 47 –69 .

التّريكي سعاد، الخراج في الدّولة الإسلامية بين الممارسة ونظريات الفقهاء، حوليات الجامعة التّونسية، العدد 23 سنة 1984 ص 96 – 131 .

التريكي فتحي، الإسلام وتهافت الفكر الكلياني ضمن واقع المسلمين وتحدّيات العصر ص ص 129 – 138 مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس،1986 .

التّفكير الإسلامي : جماعة من الأساتذة ج 1و2 الشركة التّونسية للتّوزيع تونس1967.

التّقرير الاستراتيجي العربي، 1987 ، مركز الدّراسات السّياسية والاستراتيجية بالأهرام القاهرة1987 .

التّكاري البشير، مكانة الشريعة الإسلامية في دساتير الدّولة العربيّة، المجلّة القانونية التّونسية 1982 ص20 .

التّليلي المختار بن الطّاهر، فتاوى ابن رشد تقديم وتحقيق (د. دولة في العلوم الاسلامية : اختصاص الفقه والسياسة. إشراف محمد الشاذلي النّيفر1986).

التّواتي مصطفى : التّعبير الدّيني عن الصّراع الاجتماعي في الإسلام. دار النّشر للمغرب العربي.

التّواتي مصطفى : الحركة الإسلامية في تونس، ضمن الإسلام السياسي : الأسس الفكرية والأهداف العملية، مجلّة قضايا فكرية، الكتاب الثامن أكتوبر 1989 ص 200-211.

التّومي محمّد : المجتمع الانساني في القرآن الكريم (د. دولة في العلوم الاسلاميّة إشراف محمد الحبيب بن الخوجة1984).

الثعالبي عبد العزيز، تونس الشهيدة، دار الغرب الإسلامي ط1، 1984 .

الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، القاهرة1989 .

الجزّار المنصف، الاجتهاد في فتاوى ابن تيمية، ضمن قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي (ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربيّة الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية) تونس 11 و 12 جانفي 1986 ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي. تونس1987 .

الجعبيري فرحات : صلاة الجنازة، دعاء التّحليق، أدعية ختم القرآن، مطبعة فانزي تونس1983.

الجعبيري فرحات : نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة. (شهادة كفاءة) بإشراف محمد الطالبي سنة 1971 ط، تونس1975 .

الجنحاني الحبيب، «الدّولة الإسلامية وقضايا المعاصرة» ضمن : الإسلام والأمّة الوسط، تونس1980 ، تونس وزارة الشؤون الثقافية1981.

الجنحاني الحبيب، التّاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1،1980 ، ط2، 1986 .

الجنحاني الحبيب، التّحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، دار الغرب الإسلامي بيروت1985 .

الجنحاني الحبيب، المغرب الإسلامي : الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تونس، الدّار التّونسية للنّشر 1978 .

الجوّابي محمد الطاهر، جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبوي الشريف (د. دولة إشراف عبد الله الأوصيّف) 1986.

الجورشي صلاح الدين ومن معه المقدّمات النظرية للإسلاميين التّقدميين : لماذا الإسلام التّقدمي، كيف نفهمه ؟ تونس1989 .

الجورشي صلاح الدين ومن معه، من أجل تصحيح الوعي بالذّات (فصلة) مكتبة الجديد، تونس1985 .

الجورشي صلاح الدين، مقاصد الشريعة بين ابن عاشور وعلال الفاسي، مجلّة الاجتهاد س3، عدد9 ، خريف 1990 ص ص 195 –210 .

الحبيب محمد، ولاية المظالم، مجلّة القضاء والتّشريع، السنة 17 عدد 1 و2، جانفي - فيفري 1975 ص7 .

الخطيب عبد الكريم : اللّه والإنسان دار الفكر العربي، بيروت، د. ت.

الخياري علاّل، الاقتصاد الإسلامي الدّار البيضاء،1988 .

الدّين والمجتمع : ندوة إسلامية بالقيروان 25 –28 فيفري 1977 منشورات الحياة الثقافية تونس 1977 الندوة الإسلامية الثّالثة : مجلّة الهداية 5 / 77 ص43 - 15 .

الرائد الرسمي التّونسي، مناقشات المجلس القومي التأسيسي : أسئلة النّواب وجواب الوزراء عنها، السنة الأولى العدد 1 ص 14 –15 .

الرّحموني محمد الشريف : الرّخص الفقهيّة من القرآن والسّنة النّبوية (د. دولة في العلوم الإسلامية، إشراف أحمد بكير1986 - 1985).

الرّحموني محمد الشريف : نظام الشرطة في الإسلام إلى أواخر القرن الرابع الهجري الدّار العربية للكتاب ليبيا - تونس1983 .

الرزقي محمد الطّاهر عبد العزيز : عامل الزّمن في العبادات والمعاملات (د. دولة في العلوم الإسلامية إشراف التهامي نقرة 1986 –1987).

الزّاوق الشاذلي : حياة الإسلام بمعرفة صفات اللّه وصفات رسوله عليه الصّلاة والسّلام. تونس د. ت.

الزغل عبد القادر، الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي : مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسة التّونسية، ضمن الدين في المجتمع العربي ص 339 – 350 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت1990 .

السّرخسي شمس الدّين، كتاب المبسوط، ط2، دار المعارف، بيروت د. ت.

السّعداوي عبد العزيز، واقع المرأة بين اتجاهات التشريع الإسلامي والاتجاهات الحديثة، مجلة القضاء والتّشريع العدد 9 السنة1 ، نوفمبر 1959 ص34 .

السّلامي عمر، الإعجاز الفنّي في القرآن، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد اللّه، تونس1980 .

السّلامي محمد المختار، الأصالة في الإسلام، جريدة العمل 16/ 6/1985 .

السّلامي محمد المختار، الأمّة المثالية، ضمن الإسلام والأمّة الوسط، منشوات الحياة الثقافية، تونس1981 ، ص29 .

السّلامي محمد المختار، البنت المسلمة بين الواقع والتّشريع ضمن ندوة المسلمون في عالم اليوم، القيروان1981 ، الدّار التّونسية للنشر 1984 ص91 .

السّلامي محمد المختار، السّراط المستقيم جريدة العمل 5/ 6/1986 .

السّلامي محمد المختار، مسيرة العلم في ضوء الإيمان، جريدة العمل 26 /5 /1987 .

السنوسي محمد، الأصول الإسلامية في التّشريع التّونسي المعاصر، مجلّة الفكر،(عدد خاصّ : الإسلام في عصرنا) السنة 11 العدد9 ، جوان 1966 ص54 .

السّويسي محمّد بن يونس، الفتاوى التّونسية في القرن الرّابع عشر الهجري جمع وتحقيق ودراسة لما نشر بتونس (د. دولة، إشراف عبد المجيد النجار1986).

الشابي بلقاسم القروي، الدّولة الاسلامية : بعض الموانع ووسائل التّحقيق ضمن الاسلام والأمّة الوسط، منشورات الحياة الثقافية، تونس 1981 ص67 .

الشابي بلقاسم، حول وضع المرأة بتونس مجلّة القضاء والتّشريع، السنة 17 عدد 7 (عدد خاص) جويلية 1975 ص21 .

الشابي علي ومن معه، العلاّمة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وإسهامه في تجديد الفكر الديني، سلسلة آفاق إسلامية، وزارة الشؤون الدينية، تونس1996 .

الشابي علي ومن معه، الوسطية والتّيسير في الاسلام، سلسلة آفاق إسلامية، العدد1 ، نشر كتابة الدّولة للشؤون الدينية، تونس1990 .

الشابي علي : مباحث في علم الكلام والفلسفة دار بوسلامة للطّباعة والنشر والتّوزيع تونس1977 .

الشابي علي : موقف الاسلام من كرامة الانسان، ضمن دراسات إسلامية، الدّار التونسية للنشر، 1971 .

الشرفي عبد المجيد، (إشراف) المسلم في التاريخ، سلسلة النّدوات ، مجلّد16 ، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1998 .

الشرفي عبد المجيد،، (إشراف) ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين منشورات كلية الآداب منوبة 1996 .

الشرفي عبد المجيد، تحقيق مقامع الصّلبان لأحمد عبد الصّمد الخزرجي (519/ 582 - 1125/1186) سلسلة الدّراسات الاسلامية عدد 1 مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس،1975 .

الشرفي عبد المجيد، الاسلام والحداثة الدّار التّونسية للنشر (سلسلة موافقات) ط1، 1990 .

الشرفي عبد المجيد، الاسلام والعنف، الملتقى الاسلامي - المسيحي الأوّل (الضّمير المسيحي والضّمير الاسلامي ومواجهتهما لتحدّيات العصر، نوفمبر1974) سلسلة الدّراسات الاسلامية، عدد5، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1976 ص ص 187 –205 .

الشرفي عبد المجيد، السّلفية بين الأمس واليوم ضمن كتاب الدّروس العمومية (1990-1993) منشورات كلية الآداب منوبة 1995 ص ص 48 –60 .

الشرفي عبد المجيد، الفكر الاسلامي في الرد على النّصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر، الدّار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب تونس - الجزائر، 1986.

الشرفي عبد المجيد، المسيحية في تفسير الطّبري المجلّة التّونسية للعلوم الاجتماعية، السنة16 ، 1979 العدد 58 – 59 ص ص 51 –89 .

الشرفي عبد المجيد، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، ضمن قضيّة (الاجتهاد في الفكر الاسلامي،) ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة الاسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية تونس 11 و 12جانفي1986 ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987

الشرفي عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر،(سلسلة معالم الحداثة)، تونس 1994.

الشريف عبد السّلام محمد : المبادئ الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الاسلامي(د. دولة باشراف محمد الحبيب الهيلة1984).

الشملي منجي، قضيّة المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التّونسية العدد 3 سنة 1966 ص 5 –27 .

الشملي منجي، مظاهر الاجتهاد في الاسلام قديما وحديثا، مجلّة الفكر (عدد خاصّ : الاسلام في عصرنا) السنة 11 العدد9 ، جوان 1966 ص 82.

الشنوفي علي : الوحي والتّأويل عند ابن رشد وسبينوزا الملتقى الاسلامي - المسيحي الثاني (معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما)، أفريل - ماي 1979 سلسلة الدّراسات الاسلامية، عدد6 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص 119 –138 .

الصّدام محمد النّاصر، ابتهالات، الدّار التّونسية للنشر1968 .

الطالبي محمّد، قضية تأديب المرأة بالضّرب ، قراءة تاريخية للآيتين 34 و 35 من سورة النّساء، مجلة المغرب Le Maghreb تونس العدد 182، 22 ديسمبر 1989 ص ص 19 –23 ، العدد183 ، 29 ديسمبر 1989 ص ص 1 –25 .

الطالبي محمّد، الاسلام والغرب، مجلة فكر وفنّ العدد40 ، ص 42 –45 .

الطالبي محمّد، التّعليم الدّيني في عالم التّعددية جريدة الصباح عدد 1 أفريل 1988ص8 .

الطالبي محمّد، الفتوى وقيمتها التّاريخية مجلّة النّدوة عدد 2 مارس - أفريل 1954ص ص19 –22.

الطالبي محمّد، المسلمون اعتقادا وعملا وميثاق الرابطة، جريدة الرأي العدد336، 30 أوت1985 .

الطالبي محمّد، دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الاسلامية في العصر الوسيط. الجامعة التّونسية1982 .

الطالبي محمّد، رسالة إلى الأمين العام للمؤتمر الاسلامي جريدة الصّدى، الأحد 12ماي 1985 ص26 .

الطالبي محمّد، قفصة الاسلامية في كتب الجغرافيين. دار المغرب العربي، تونس1972 .

الطالبي محمّد، كتاب الحوادث والبدع (تحقيق) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، ط، تونس كتابة الدولة للثقافة1959 .

الطالبي محمّد، الدّولة الأغلبية (808 - 909 / 184 - 296) التّاريخ السياسي، ترجمة المنجي الصّيادي، بيروت، دار الغرب الاسلامي ط1،1985 .

الطالبي محمّد، محمد باني أمّة، مجلّة الهداية السنة 2 عدد 3أفريل1975 ، ص 20–26 .

الطالبي محمّد، مشاكل التشريع الاسلامي المعاصر، مجلّة الحرس الوطني، العدد2 ، جويلية1969 .

الطريطر محمد المحجوب، مساهمة الزّوجة في الانفاق على العائلة، مجلة القضاء والتشريع، العدد7 ، السنة16 ، جويلية1974 ، ص7 .

العابد محسن، الوحي والواقع المعاصر الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني (معاني الوحي والتّنزيل ومستوايتهما)، أفريل - ماي 1979 سلسلة الدّراسات الاسلامية، عدد6 ، الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص351 – 361 .

العابد محسن، حقوق الإنسان بين الدّين والواقع البشري، الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث حقوق الإنسان ماي 1982 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد9 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1985 ص 115 –124 .

العابد محسن، وجهة نظر حول فكرة التّاريخ في الإسلام، الملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل الضمير المسيحي والضمير الإسلامي ومواجهتهما لتحديات النمو، نوفمبر 1974 سلسلة الدّراسات الإسلامية، عدد5 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1976 ص 105

العايب بالحاج صالح سلوى، المسيحية العربية وتطوّرها من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي دار الطليعة بيروت ط1، 1997 .

العبيدي محمد المختار، الأوثان في الجاهلية من خلال القرآن، حوليات الجامعة التونسية العدد 25 سنة 1986 ص 93 –110 .

العبيدي محمد المختار، الجهاد في القرآن حوليات الجامعة التّونسية العدد 24 سنة 1985 ص 341 –356 .

العريبي البشير، الحضارة الإسلامية بين أمسها الزّاهر وغدها المأمول، جريدة العمل 28 / 12 / 1967 ص6 ، العمل29 / 12 / 1967 ص7 ، ضمن كتاب دراسات إسلامية، الدّار التونسية للنشر 1971 ، ص39 .

العلاني أنس، فقه الامام القاسم بن محمد بن أبي بكر الصّديق (د. دولة إشراف محمد التومي)1988 .

العلاّني عليّة، حركة الاتجاه الإسلامي بتونس1970 – 1987 شهادة التّعمق في البحث إشراف محمد الهادي الشريف، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية تونس1993 .

العنّابي محمود، الاتجاه الحديث في تشريع الأحوال الشخصية ببعض البلاد الاسلامية، مجلّة القضاء والتشريع، العدد 6 السنة 17 جوان 1975 عدد خاص ص61 .

العنّابي محمود، تطوّر تشريع الأحوال الشخصية في تونس، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 10 السنة4 ، ديسمبر 1962 ص4 .

العياشي مختار، مساهمة في تاريخ الجامعة الاسلامية البيئة الزّيتونية التّونسية (1910–1945) دار التركي للنشر، تونس1990 .

الغزالي محمد، السّنة النّبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، نشر وتوزيع السّنابل للثقافة والعلوم د.ت.

الغزّي رشيد، تفسير يحيي بن سلام تحقيق ج 14 و 15 مع مقدّمة وفهارس شهادة كفاءة للبحث، إشراف محمد الطالبي كلية الآداب، تونس1971 .

الغنوشي راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين د.ت.

الغنوشي راشد، تحليل للعناصر المكوّنة للحركة الاسلامية بتونس حركة الاتجاه الاسلامي ضمن الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي منتدى العالم الثالث مكتبة الشرق الأوسط مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت مارس 1989.

الغنوشي راشد، طريقنا إلى الحضارة منشورات المعرفة د.ت

الغنوشي راشد، ما هو الغرب؟ منشورات المعرفة د.ت

الغنوشي راشد، مقالات ج1، ط2،1988 .

الفطناسي علي، إثبات النّسب بالبيّنة، مجلة القضاء والتّشريع، العدد9 ، السّنة 17، نوفمبر 1975 ص19 .

الفطناسي علي، ثبوت النّسب بالإقرار، مجلّة القضاء والتّشريع، العدد 1 السنة 18، جانفي 1976 ص19 .

الفطناسي علي، ثبوت النّسب بالفراش، مجلة القضاء والتّشريع، السنة 20 العدد 6، جوان 1978 ص11 .

الفطناسي علي، نشوز الزوجة بين الشريعة والقانون، مجلّة القضاء والتشريع العدد3 ،4، 5 ، السنة17 ، مارس أفريل، ماي 1975 ص 7 –10 .

الفقي الحبيب، التأويل : أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي تحقيق سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد7 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس د.ت.

الفقي الحبيب، الصّور الأولى للمذهبية في الدّين الإسلامي ونشأة الفقه، الملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل الضمير المسيحي والضمير الإسلامي ومواجهتهما لتحديات النمو، نوفمبر 1974 سلسلة الدّراسات الإسلامية، عدد5 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس1976 ، ص 129 –171 .

الفقي الحبيب، الوحي عند الشيعة الاسماعيلية، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني معاني الوحي والتّنزيل ومستواياتهما، أفريل - ماي 1979 سلسلة الدّراسات الاسلامية، عدد6 ، الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص 259–293 .

الفقي الحبيب، موقف الشيعة الإسماعيلية من الاجتهاد، ضمن قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية تونس 11 و 12 جانفي1986 ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987 .

الفلاّح سعيد، المهدوي وجهوده في التّفسير والقراءات (د. دولة إشراف عبد الله الأوصيّف.) د.ت.

الفيتوري الشاذلي، التّربية وحقوق الطفل في الإسلام، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثالث (حقوق الإنسان) ماي 1982 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد9 ، مركز الدّاراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس1985 ، ص 161 –175 .

الفيتوري الشاذلي، الشباب والتّربية الدينية الملتقى الإسلامي - المسيحي الرابع (الحياة الروحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه)، أفريل 1986 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد11 ، مركز الدّراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1988 ، ص 137 –147 .

القارصي محمد علي، المنهج الإصلاحي لدى الشيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور. (شهادة كفاءة للبحث)، كلية الآداب1979 .

القاسمي فتحي، العلمانية وانتشارها غربا وشرقا، الدّار التّونسية للنشر سلسلة موافقات1994 .

القليبي الشاذلي، من قضايا الدّين والعصر، تونس الدار التّونسية للنشر ،1979.

القمرتي الباجي، الخطاب الدّيني المعاصر وصلته بالاجتهاد، ضمن قضيّة (الاجتهاد في الفكر الإسلامي) ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية تونس 11 و 12 جانفي1986 ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987 .

اللّومي الطّيب، الجديد في مجلّة الأحوال الشخصية، المجلّة القانونية التّونسية 1983، ص63 .

المجدوب عبد العزيز، أفعال العباد في القرآن الكريم، تونس الدّار العربيّة للكتاب1983 .

المجدوب عبد العزيز، الصّراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدّولة الزّيرية الدّار التّونسية للنشر، تونس1975 .

المجدوب عبد العزيز، القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفيّة،(د. دولة شعبة أصول الدّين إشراف عبد المجيد النّجار 1985 –1986).

المحجوبي خالد، الرشوة في الشريعة والقانون، مجلة القضاء والتّشريع العدد 2 السنة29 ، فيفري 1987 ص11 .

المحيرصي الهادي، طبيعة عقد الزّواج مجلة القضاء والتّشريع العدد2 ، السنة 3فيفري 1961 ص5 .

المحيرصي، الحضانة مجلة القضاء والتّشريع، العدد2 ، السنة الأولى، فيفري 1959ص13 .

المرّاق عبد الكريم، الإسلام والتّنظيم العائلي ضمن الأيام الدّراسية حول "إقحام التّربية في ميدان التّنظيم العائلي والعمران البشري، ضمن برنامج التعليم الثانوي"، ماي1975 ط، ديسمبر 1976 .

المراكشي محمد صالح، بين الدّين والعلم في العصر الحديث، الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني، (معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما)، أفريل - ماي 1979 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد6 ، مركز الدّراسات والأبحاث الإقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص 139 –152 .

المراكشي محمد صالح، تأثير رشيد رضا في بعض البلدان الإسلامية، حوليات الجامعة التّونسية العدد 24 سنة 1985 ص 65 –100.

المراكشي محمد صالح، تفكير رشيد رضا من خلال مجلّة المنار الدار التّونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب تونس - الجزائر1985 .

المراكشي محمد صالح، صراع العقيدة والعلمنة في الفكر العربي المعاصر، الملتقى الإسلامي - المسيحي الرّابع (الحياة الروحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه)، أفريل 1986 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد11 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1988 ، ص 59 .

المراكشي محمد صالح، ملامح الاجتهاد التّطبيقي من خلال بعض فتاوى رشيد رضا، ضمن (قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي) ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية تونس 11 و 12 جانفي 1986، نشر المركز الجامعي للتوثيق العلمي والتقني تونس1987 .

المستاوي الحبيب، من وحي الإسلام، منشورات جوهر الإسلام1981 .

المستاوي محمد صلاح الدّين، حوار مع شاب يبحث عن الحقيقة، تونس، منشورات جوهر الإسلام1979 .

المسدّي عبد السلام، الأسلوب والأسلوبية، نحو بديل ألسنيّ فيّ نقد الأدب، الدّار العربية للكتاب، ليبيا - تونس1977 .

المطوي محمد العروسي، أسس التّطور والتّجديد في الإسلام ضمن دراسات إسلامية الدّار التّونسية للنشر 1968 ص182 .

المعزون حنيفة، تنظيم النّسل في الشريعة الإسلامية والقانون التّونسي، مجلّة القضاء والتّشريع عدد 7 (عدد خاص) جويلية 1975 ص65 .

المعموري الطّاهر بن محمّد، الإمام المازري : حياته واثاره(د. دولة إشراف أحمد بكير 1985).

المعموري الطّاهر، الموقف من التّراث في عالم التكنولوجيا ضمن أعمال ندوة القيران «المسلمون في عالم اليوم1981 " الدّار التّونسية للنّشر 1984"، ص31 .

المعموري الطّاهر، جامع الزّيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي، الدّار العربية للكتاب ليبيا - تونس1980 .

المليتي منوّر، السلطة السياسية والدّين في تونس، شهادة التّعمق في البحث، دكتورا المرحلة الثالثة، دراسة تاريخية اجتماعية 1956-1986 ، إشراف عبد الباقي الهرماسي كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس،1993 .

المنجرة المهدي، الحرب الحضارية الأولى : مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدّار البيضاء ط 1،1992 .

المودودي أبو الأعلى، الإسلام ومعضلات الاقتصاد، مؤسسة الرسالة، بيروت .1983

المودودي أبو الأعلى، الحجاب، ط الدّار السّعودية للنشر والتّوزيع ط5، جدّة .1988

المودودي أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1981(ألّفه سنة1940).

الميلي محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي قراءة تحليلية نقدية مطبعة تونس قرطاج ط.2 .1983 .

النالوتي سعيدة، الصحافة الإسلامية في تونس : مجلّة «المعرفة»(رسالة ختم الدّروس بمعهد الصحافة وعلوم الأخبار)، تونس1980 .

النّجار عبد المجيد، الاجتهاد في الدعوة الموحدية، ضمن قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، تونس 11 و 12 جانفي1986 ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987 .

النّجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل : بحث في جدلية النّصّ والعقل، دار الغرب الإسلامي ط 1بيروت1987 .

النّجار عبد المجيد، صراع الهويّة في تونس، نشر شركة ديجيتال للنشر والطباعة، تونس د. ت.

النّيفر محمد البشير، نبراس المرشدين في أمور الدّنيا والدّين الدّار التّونسية للنشر تونس1977 .

النّيفر محمّد الشاذلي، تحقيق المعلم بفوائد مسلم الإمام المازري 3 أجزاء، بيت الحكمة تونس1987 .

النّيفر محمّد الشاذلي، تحقيق تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عمّا يقع لهم من الخطإ حال تلاوتهم لكتاب اللّه المبين لأبي الحسن علي بن محمد الصّفاقسي، نشر بن عبد اللّه تونس1974 .

النّيفر محمّد الشاذلي، (تحقيق) قطعة من موطإ ابن زياد، الدار التّونسية للنّشر تونس1978 .

النّيفر محمّد الشاذلي، (تحقيق) مسامرات الظّريف بحسن التّعريف ج1، دار بوسلامة للطّباعة والنّشر والتوزيع تونس1983 .

النّيفر محمّد الشاذلي، (تحقيق) موطأ علي بن زياد، دار الغرب الإسلامي 1982.

النّيفر محمّد الشاذلي، المازري الفقيه المتكلّم، منشورات اللجنة الثقافية الجهوية بالمنستير.

النّيفر محمّد الشاذلي، تراجم خليل لعضوّم والطّرق التقريبيّة للفقه، ضمن النشرة العلمية للكلية الزّيتونية عدد 1 سنة1971 ، فصلة خاصّة سنة1972 .

النّيفر محمّد الشاذلي، تقرير يتعلّق بدراسة الفقه المالكي، ندوة الإمام مالك، فاس وزارة الأوقاف1980 .

النّيفر محمّد الشاذلي، علماء سوسة ودورهم في بناء الحضارة ضمن أعمال ملتقى يحيي بن عمر (التّراث ودوره في البناء الحضاري)، سوسة 1976 منشورات الحياة الثقافية، تونس 1978 ص ص235 –293 .

النّيفر محمد الصالح، الصّلاة عماد الدّين، مطبعة الشّحمي -تونس1972 ، مطبعة الشرق تونس1979 .

النّيفر محمّد الطّاهر، أصول الفقه : النّهضة العلمية وأثرها في أصول الفقه، ط. دار بوسلامة تونس1974 .

النّيفر محمّد الطّاهر، النّهضة العلميّة وأثرها في أصول الفقه دار بو سلامة للنشر تونس1974 .

النّيفر محمّد الطّاهر، أهمّ الفرق الإسلامية الشركة التّونسية للتّوزيع تونس 1974.

الهرماسي عبد الباقي، أزمة الدولة القطرية ضمن المجتمع والدّولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت 1988، ص 297.

الهرماسي عبد الباقي، الإسلام الاحتجاجي في تونس : حركة الاتجاه الإسلامي، ضمن : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، منتدى العالم الثالث، مكتبة الشرق الأوسط، مركز دراسات الوحدة العربية ط2 ، بيروت 1989 ص 247–300 .

الهرماسي عبد الباقي، علم الاجتماع الديني : المجال، المكاسب، التّساؤلات ضمن الدّين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت1990 .

الهرماسي عبد اللطيف، الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركات الإسلامية، بيرم للنشر، تونس1985 .

الهيلة محمد الحبيب (تحقيق) ، برنامج الوادي آشي، ط تونس - مكّة1981 .

اليوسفي حمّادي. مؤرّخو الفرنجة والسّيرة النّبوية د. دولة في العلوم الاسلاميّة. إشراف محمد الحبيب بن الخوجة1987–1988 .

بسيس الطيب، الطّلاق في مجلّة الأحوال الشخصية التّونسية، مجلّة القضاء والتشريع العدد 5 السنة1 ، ماي 1959 ص25 .

بطّيخ عثمان، المسؤولية المدنيّة في الفقه الإسلامي والقانون، (د. دولة إشراف عبد الحميد محمد منيف) تونس1987 .

بكير أحمد، الضّمير الدّيني وحقوق الإنسان في الإسلام، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثالث، حقوق الإنسان ماي1982 ، سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد9 ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1985 ، ص159 - 143 .

بكير أحمد، القرآن صالح للماضي والحاضر والمستقبل، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني (معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما)، أفريل - ماي1979 ، سلسلة الدّراسات الاسلامية، عدد6 ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص 51 –64 .

بكير أحمد، وحدة التكامل بين العلوم في الإسلام الملتقى الإسلامي - المسيحي الأوّل (الضمير المسيحي والضمير الإسلامي ومواجهتهما لتحدّيات النمو)، نوفمبر 1974 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد5، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1976، ص 285 –292

بلخوجة محمد الحبيب، أصول الحضارة الإسلامية، جريدة العمل 21 /8/1979 ص4.

بلخوجة محمد الحبيب، الثوابت والمتغيّرات في نظر الدّين الحنيف، جريدة العمل 27 / 6 /1984 .

بلخوجة محمد الحبيب، الجهاد في الإسلام، الدّار التّونسية للنشر1968 .

بلخوجة محمد الحبيب، الجهاد ومعانيه جريدة العمل 23 /11/ 1973 ص5 .

بلخوجة محمد الحبيب، الرّسالة العظمى جريدة العمل 10/13/ 1974 ص4 .

بلخوجة محمد الحبيب، العمل في نظر الإسلام، الدّار التّونسية للنشر1971 .

بلخوجة محمد الحبيب، القيم أساس الإسلام وشروط صحّة للمجتمع الإسلامي، جريدة العمل 19 /7/ 1982 ، ص4 .

بلخوجة محمد الحبيب، القـيم في نظـر الشـريعة الإسلامية، جريدة العمل 2/ 11 /1972 ص4 .

بلخوجة محمد الحبيب، سبل السّلام، جريدة العمل 29 / 7 /1981، ص4 .

بلخوجة محمد الحبيب، سلامة المجتمع الإسلامي، جريدة العمل8 / 8 / 1980 ص 4 و5.

بلخوجة محمد الحبيب، سياسة الإسلام المالية، جريدة العمل 31 / 8 / 1978 ص 10–11 .

بلخوجة محمد الحبيب، من أجل حياة أقوم ومستقبل أكرم. جريدة العمل 8 / 7 / 1983.

بلخوجة محمد الحبيب، مواقف الإسلام دار الكتب الشرقية، تونس1972 ، دار بوسلامة للنشر، تونس1979 .

بلعيد وسيلة، التّفسير واتّجاهاته بإفريقية من النّشأة إلى القرن الثامن الهجري (د. دولة إشراف عبد المجيد منيف) تونس 1984، طبع شركة فنون الرسم ط1، تونس 1987.

بلقاضي محمد الهادي، السّماحة واليسر في تعاليم الإسلام، جريدة العمل 2 / 11 /1971 ص4 .

بن إبراهيم محمّد، الاجتهاد وبناء الأحكام على العرف وموقف المحدّثين من الاجتهاد، (د. دولة بإشراف أحمد بكير) تونس 1985 –1986 .

بن حسن إبراهيم، التّفسير المأثور عن عمر بن الخطّاب، الدّار العربية للكتاب ليبيا - تونس1983 .

بن حسن إبراهيم، قضيّة التّأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين (د. دولة إشراف عبد الله الأوصيف) تونس 1987 –1988 .

بن حسن بلقاسم، الفكر العقدي عند الجاحظ د. دولة إشراف رشيد التّليلي تونس 1987.

بن حليمة ساسي، وضعيّة الطفولة الطبيعية أو غير الشرعية بتونس، مجلّة القضاء والتشريع، العدد2 ، السنة8 ، فيفري 1966 ص7 .

بن حليمة ساسي، تعليق على حكم مدني مجلّة القضاء والتّشريع، العدد10 ، السّنة13 ، ديسمبر 1971 ص17 .

بن حمدة عبد المجيد، المدارس الكلاميّة بإفريقية إلى ظهور الأشعريّة(د. دولة إشراف علي الشّابي) تونس1984 ، طبع مطبعة دار العرب تونس1986 .

بن زيد فرج، الجهاد في الإسلام من الكتاب والسنّة دكتورا حلقة 3 كلية الشريعة -تونس1985 .

بن عامر توفيق، الصوفية والعقيدة الجبرية، حوليات الجامعة التّونسية، العدد 18سنة1980 ، ص 75 -88 .

بن عبد الجليل محمد شبيل، أسس النّهوض الاقتصادي والاجتماعي في نظريّة الإخوان المسلمين ، الملتقى الإسلامي - المسيحي الأول(الضّمير المسيحي والضّمير الإسلامي ومواجهاتهما لتحديات النّمو) نوفمبر1974 ، سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد 5، مركز الدّراسات والأبحاث تونس1976 .

بن عبد الجليل محمد، اعتقادات المعتزلة والقدرية والصفاتية والحشوية وفرقها من كتاب الكشف والبيان للقلهاتي، حوليات الجامعة التّونسية، العدد 18 سنة 1980 ص 89-214.

بن عبد الجليل محمد، الفرق الإسلاميّة من خلال الكشف والبيان للقلهاتي أبو سعيد محمّد (تحقيق) سلسلة الدراسات الإسلامية عدد 8 مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية - تونس1984 .

بن عبد الجليل محمد، خلافة عثمان وعلي من كتاب الكشف والبيان للقلهاتي، حوليات الجامعة التونسية العدد 11 سنة 1974 ص179 -238 .

بن مراد محمد الصّالح، الحداد على امرأة الحداد مطبعة سوق البلاط، تونس1931.

بن ميلاد محجوب، التّقاليد والتحرير : حظوظ الفكر في الإسلام، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني(الوحي والتنزيل ومستوياتهما)، أفريل - ماي 1979 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد6 ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1980 ص 295 -323 .

بن ميلاد محجوب، الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم أو شؤون دارنا العقليّة الشركة التونسية للتّوزيع د. ت1961 (تاريخ المقدمة) هو ذات كتابه تحريك السّواكن، تونس1956 ، غيّر عنوانه ونقّحه

بن ميلاد محجوب، تحريك السّواكن، مطبعة التّرقي – تونس 1956، الدّار التّونسية للنشر تونس 1968 .

بن ميلاد محجوب، تونس بين الشرق والغرب الشركة التّونسية لفنون الرّسم أفريل 1956 .

بن ميلاد محجوب، حقوق الإنسان على ضوء مقتضيات الضّمير الإسلامي، الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث، حقوق الإنسان، ماي 1982 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد9 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1985، ص 142 – 125

بن ميلاد محجوب، في سبل السنّة الإسلامية، دار بوسلامة للنشر تونس 1962 .

بن ميلاد محجوب، واقع المسلمين وتحدّيات العصر ضمن ندوة واقع المسلمين وتحدّيات العصر تونس 1984، ص ص 117 – 128 مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1986 .

بوثوري نور الدين، مقاصد الشريعة الإسلامية، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت2000.

بوحديبة عبد الوهاب، أصناف المعرفة ومستويات الإيمان ضمن ندوة : العلم والإيمان بالقيروان المولد النبوي 22 / 3 /1975 نشرت بمجلّة الهداية س 2عدد 4 جمادى الثانية 1355 /1975 .

بوحديبة عبد الوهاب، الضّمير الديني في المجتمع الحديث، جريدة العمل 1/20 /1966 ص 5 ، الدّار التّونسية للنشر، تونس1968 .

بوحديبة عبد الوهاب، الكسب في الإسلام، ضمن لأفهم، تونس 1976، ص 56–72 (مرقونة).

بوحديبة عبد الوهاب، خواطر حول الدين، مجلة الفكر السنة11، العدد9 ، (عدد خاص) : الإسلام في عصرنا جوان 1966 ص37 .

بوحديبة عبد الوهاب، دور المؤمن، في دعم حقوق الإنسان، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثالث حقوق الإنسان ماي 1982، سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد 9 مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1985 ص21 –26 .

بوحديبة عبد الوهاب، رسالة الأديان في العصر الحديث، ضمن أعمال الملتقي الإسلامي - المسيحي حول الضّمير المسيحي والضّمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النّمو تونس11 – 17 نوفمبر1974.

بوحديبة عبد الوهاب، كلام اللّه وحضوره المستمرّ في تاريخ الملتقى الإسلامي -المسيحي الثاني معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما، أفريل – ماي 1979، سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد 6، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1980، ص 9 –19 .

بوحديبة عبد الوهاب، لأفهم تونس1976 .

بودن الحبيب، تأصّل مجلّة الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 8 السنة 1982 24 ص27 .

بوراس ناصر عبد اللّه، أحكام الطّلاق في الفقه الإسلامي (د. دولة إشراف علي الشابي) ، تونس1985 .

بورقيبة الحبيب، حول أطفال بورقيبة جريدة العمل عدد 5 أفريل 1984 ص5 .

بورقيبة الحبيب، خطب ج 11 سنة1961، ج 21 سنة 1966 نشر وزارة الإعلام تونس.

بورقيبة الشاذلي، أثر التّدين في الحدّ من الإجرام، مجلّة القضاء والتّشريع، عدد ديسمبر1969 ، نشرت مجدّدا في عدد 20 مارس 1976 ص235 .

بورقيبة الشاذلي، تطبيق التّشريع الجنائي الإسلامي، مجلّة القضاء والتشريع العدد 10 السنة 18، ديسمبر 1976 ص15.

بوزرّاعة محمد الهادي، الحريّة في ظلّ مبادئ الدين الإسلامي وقوانيننا الوضعية مجلّة القضاء والتّشريع العدد 1 السنة23 ، جانفي 1981 ص1 .

بوقرّة عبد الجليل، المجلس التأسيسي (1956-1959) شهادة كفاءة في البحث، (مرقونة) سبتمبر 1986 .

بولجفان محمّد، (محقّق) فصول الأحكام، وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكّام لسليمان الباجي، الدّار العربية للكتاب تونس1985 .

جدعان فهمي، المحنة : بحث في جدلية الدّيني والسّياسي في الإسلام، دار الشروق للنشر والتّوزيع، عمان الأردن1989 .

جعيط محمد العزيز : إرشاد الأمّة ومنهاج الأيمة، الشركة التّونسية للتّوزيع تونس1978 .

جعيط محمد العزيز : مجالس العرفان ومواهب الرّحمان، الشركة التونسية للتّوزيع 1973 ج 1و2 .

جعيط هشام، خواطر حـــول الإسلام المعاصر، مجلة الفكر، السنة11 ، العدد9 ، (عدد خاص : الإسلام في عصرنا) ، جوان 1966 ص99 - 96 .

جماعة من الأساتذة، التّفكير الإسلامي، (مذكرات مدرسية موضوعة وفقا لبرنامج التّدريس الرسمي لتلاميذ السّنة السادسة الباكالوريا) من التّعليم الثانوي، سفر 1 و2، نشر الشركة التّونسية للتّوزيع1967 .

خالد أحمد، أضواء من البيئة التّونسية على الطّاهر الحدّاد ونضال جيل، الدّار التونسية للنشر ط3، 1985 .

خلف اللّه محمد أحمد، الفنّ القصصي في القرآن الكريم. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1957.

خوجة حسين، ذيل بشائر أهل الإيمان، تحقيق الطاهر المعموري، الدّار العربيّة للكتاب ليبيا - تونس د. ت.

دحيدح محمد الهاشمي، نفي النّسب عن طريق تحليل الدم، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 5 و 6السّنة16 ، ماي - جوان 1974 ص9 .

دراسات إسلامية : من وحي ليلة القدر، (م. الفاضل بن عاشور، عبد الوهاب بوحديبة، م. الحبيب بن الخوجة) ، الدّار التونسية للنشر 1971 .

زهرة البشير، الأسرة في مجتمعنا الجديد، مجلّة القضاء والتّشريع، سنة1965 ، وأعيد نشرها في عدد 20 مارس 1976 ص168 .

زهرة البشير،التّجربة التّونسية في مجال الأحوال الشخصية، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 7 السنة9 ، جويلية 1967 ص73 .

زيّان محمد الهادي : من أجل بناء الشخصية الإسلامية دار الحكمة للنشر والتّوزيع ط1، سوسة1984 .

سعيّد الهادي، الشريعة والعقاب وما يضمنه القانون التّونسي للمتّهم في مستوى التّتبع، مجلّة القضاء والتّشريع العدد6 ، السنة24 ، جوان 1982 ص7 .

سلامة الطّيب، حاضر الشباب ومستقبله في العالم الإسلامي ضمن ندوة المسلمون في عالم اليوم، القيروان1981 ، الدّار التونسية للنشر 1984 ص49 .

شلبي محمّد الحبيب ، ظهور الإسلام، الدّار التّونسية للنّشر - تونس1969 .

شلبي هند ، التّفسير العلمي للقرآن الكريم بين النّظرية والتّطبيق، تونس1985 .

شلبي هند ، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري ، الدّار العربية للكتاب1983 .

شلبي هند : المرأة في الإسلام، مقتطفات بجريدة الصّباح،3 /10/ 1975 ص4 .

شمام محمود، التّبني : مصادره، أسبابه شروطه، أحكامه، نتائجه، مجلّة القضاء والتّشريع العدد3 ، السنة1 ، مارس 1959 ص10 .

شمام محمود، بعض ما دوّن من تشريع مرجعه أحكام الشريعة الاسلامية بالبلاد التّونسية مجلّة القضاء والتّشريع عدد6 ، السنة27 ، جوان 1985 ص7 .

شمام محمود، تجاوز الحقّ بين الشريعة والقانون، مجلّة القضاء والتّشريع العدد 5، السنة20 ، ماي 1978 ص15 .

شيخة جمعة : الاسلام والمسلمون في الدّراسات المعاصرة المسلمون في عالم اليوم، ملتقى النّدوة الاسلامية الدّار التّونسية للنّشر184 ، ص 65 –76 .

شيخة جمعة : الجدل الدّيني في الدّراسات الجامعية، الملتقى الاسلامي - المسيحي الرابع (الحياة الروحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه، أفريل1986) ، سلسلة الدّراسات الاسلامية عدد11 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1988 ص 149 –159 .

صبحي أحمد محمود، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر 1960 – 1980 ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص 101–119 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

صمّود حمادي، تفسير ابن سلام ج 16 و 18 (تحقيق مع مقدّمة الباجي) شهادة كفاءة للبحث، إشراف محمد الطالبي، كلية الآداب، تونس1970 .

ضاهر عادل، دور الفلسفة في المجتمع العربي ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص71 – 91 ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت1987 .

طعم اللّه خميس، وزن المسلمين في العالم، ضمن واقع المسلمين وتحدّيات العصر ص 237 –273 ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1986.

طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، القاهرة مطبعة الحلبي، 1935.

عبد الباقي إبراهيم، الاجتهاد في التشريع والقضاء، مجلّة القضاء والتّشريع عدد أكتوبر 1962 ، أعيد نشرها في عدد خاصّ مارس1976 ، ص105 .

عبد الباقي إبراهيم، مركز المرأة في التّشريع الوطني : الرشد عند المرأة، مجلّة القضاء والتّشريع السنة 17(عدد 7 عدد خاص جويلية1975) ص29 .

عبد الرحمان عائشة، القرآن وقضايا الإنسان، دار العلم للملايين ط3، بيروت 1978.

عبد النّاظر محسن، دراسات جولد تيسهر في السنّة ومكانتها العلميّة (د. دولة في العلوم الإسلامية، اختصاص الحديث النّبوي الشريف، إشراف عبد الحميد محمّد المنيف)1984 .

عزّوز محيي الدّين، التّطور المذهبي بالمغرب ودراسة حيّ بن يقظان، الشركة التونسية للتّوزيع1976 .

عمارة محمد، أبو الأعلى المودودي والصّحوة الاسلامية، دار الشروق القاهرة 1987.

عمامي عبد اللّه، تنظيمات الإرهاب في العالم الاسلامي، أنموذج النّهضة، الدّار التونسية للنشر،1992 .

عمران كمال، الاجتهاد بين الانطلاق والانغلاق ضمن قضيّة الاجتهاد في الفكر الاسلامي (ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية تونس 11 و 12 جانفي1986) ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987 ، ص51 – 78 .

عمران كمال، الثقافة الاسلامية : مظاهر من التجريب والتجريد الدّار التونسية للنشر ، (سلسلة موافقات) تونس1992 .

عمران كمال، الزّاوية ظاهرة ثقافية، دراسة ضمن ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين إشراف عبد المجيد الشرفي. منشورات كلية الآداب منوبة1996 .

عمران كمال، في التعامل مع النصّ الحضاري، ضمن صناعة المعنى وتأويل النصّ، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1992 ص ص 401 –416 .

عوضين إبراهيم، الاسلام والانسان، مطبعة السّعادة القاهرة،1986 .

عون عبد الرحمان، أبوعبد اللّه الأبيّ وكتابه الإكمال، الدّار العربية للكتاب تونس1983 .

غراب سعد (تحقيق)عيون المناظرات للسكّوني منشورات الجامعة التّونسية 1976.

غراب سعد، (تحقيق) رسالتان في المنطق : الجمل لفضل الدين الخونجي (590/ 646 - 1194 / 1248) المختصر في المنطق لابن عرفة (1316/716-1401/803) سلسلة الدّراسات الاسلامية عدد4 ، مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس د. ت.

غراب سعد، ابن عرفة والمنزع العقلي الدّار التّونسية للنشر،1993 .

غراب سعد، الإسلام والروحانية غير الكتابية، الملتقى الإسلامي - المسيحي الرابع (الحياة الروحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه، أفريل1986) سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد11 ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1988 ، ص81 –103 .

غراب سعد، الإسلام والنّصرانية من الصدام إلى الحوار، ضمن ندوة واقع المسلمين وتحدّيات العصر تونس1984، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1986 ص 73 –88 .

غراب سعد، العامل الدّيني والهويّة، الدّار التّونسية للنشر(سلسلة موافقات) تونس1990 .

غراب سعد، تطوّر مفهوم الاجتهاد في الفكر الاسلامي (ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانية تونس 11 و 12

جانفي1986) ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987، ص 15-33.

غراب سعد، فكرة التقدم عند المفكرين الاسلاميين الملتقى الإسلامي المسيحي الأول(الضمير المسيحي والضمير الإسلامي ومواجهتهما لتحذيات النمو، نوفمبر 1974) سلسلة الدّراسات الإسلامية، عدد5 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1976 ص ص207 -240.

غراب سعد، كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية : مثال نوازل البرزلي، حوليات الجامعة التونسية العدد16 ، سنة 1978 ص 64 -102.

غراب سعد، كيف نهتمّ بالتّراث؟ (سلسلة موافقات)، الدّار التّونسية للنشر1990.

غمّيض محمّد، كتاب المقدّمة الفقهيّة في مذهب السّادة المالكيّة مطبعة العهد الجديد تونس1965 .

فنطر محمد، حركة المصلّي في الإسلام، مجلة الفكر، عدد11 ، (عدد خاص الإسلام في عصرنا)، 1966 ص78 .

ڤادي محيي الدين، التيسير في الإسلام، ضمن الوسطية والتّيسير في الإسلام، (سلسلة أفاق إسلامية)، وزارة الشؤون الدينية، تونس1990 .

ڤرامي آمال، قضيّة الرّدة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الجنوب للنشر (سلسلة معالم الحداثة) تونس1996 .

قشيش محمد، الإيمان في الإسلام، الملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل (الضمير المسيحي والضّمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النّمو. نوفمبر1974) سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد5 ، مركز الدّراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1976ص 241 -259.

كركر عصمت الدّين، المرأة من خلال الآيات القرآنية تونس، الشركة التّونسية للتّوزيع1979 .

كرّو الهادي، التشريع الإسلامي (القسم الأوّل : الأصول) السنة الجامعية - 68 1969 منشورات مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1969.

كرّو الهادي، زواج المسلمة بغير المسلم ومصادقة الدّولة التّونسية على اتفاقية نيويورك المؤرخة في 10 /12/ 1962مجلّة القضاء والتشريع العدد2 ، السنة13 ، فيفري 1971ص11 .

كرّو أبو القاسم محمد، الإسلام والأمّة الوسط، ضمن كتاب «الإسلام والأمّة الوسط» منشورات الحياة الثقافية، تونس1981 ، ص117 .

لجنة من الأساتذة، الاجتهاد والتّجديد المركز القومي البيداغوجي ط 1989 ج 1 و2.

لطيّف شكري، الإسلاميون والمرأة : مشروع الاضطهاد، بيرم للنّشر - تونس ط2، 1988 .

محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي ط دار الشروق 1993 والطبعة الأولى ظهرت سنة1971 .

مدني الهادي، الأسرة وتحديد النَسل مجلّة القضاء والتّشريع العدد 8 السنة5 ، أكتوبر 1963 ص11 .

مزالي محمّد، الدّين والفلسفة وحقوق الإنسان، الملتقى الإسلامي - المسيحي الثالث (حقوق الإنسان، ماي1982) سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد9، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1985 ، ص 11 –20 .

مزالي محمّد، في الروحانية والإنسية، الملتقى الإسلامي - المسيحي الرابع (الحياة الروحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه، أفريل1986) سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد11 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1988 ص 15 –25 .

مطير محمد المنجي، الطفل والأسرة في الإسلام والقانون، مجلّة القضاء والتشريع العدد9 ، السنة21 ، نوفمبر 1979 ص7 .

منسيّة مقداد، الاجتهاد كما يراه محيي الدين بن عربي، ضمن قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي (ندوة نظّمها فريق البحث في الحضارة العربية الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الانسانيةتونس 11 و 12 جانفي1986) ، نشر المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتّقني، تونس1987 ، ص 125-146

منصور محمّد، مناهج البناء الخلقي في المجتمع الإسلامي الملتقى الإسلامي - المسيحي الأوّل (الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحدّيات النّمو، نوفمبر1974) ، سلسلة الدّراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1976 ، ص ص 173 –186 .

نقرة التهامي، أثر الإيمان في بناء الشخصية الملتقى الإسلامي - المسيحي الرابع (الحياة الروحية مطلب يقتضي العصر تحقيقه)، أفريل1986 ، سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد11 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1988 ، ص120 - 105 .

نقرة التهامي، الاتجاهات السّنية والمعتزليّة في تأويل القرآن، دار القلم تونس 1982ص404 .

نقرة التهامي، الإسلام والأمّة الوسط الهداية عدد 1980 / 5 وضمن : الإسلام والأمّة الوسط، تونس وزارة الشّؤون الثقافية1981 .

نقرة التهامي، العلم في القرآن بين الغيب والشّهادة، شؤون عربية عدد 3، ماي 1981ص 107 –118 .

نقرة التهامي، القصّة ومنهاجها في القرآن، مجلّة جوهر الإسلام سنة1968 ، الاعداد : 5 ،6 ،7 ،8 ،9 ،10 ،11 ،12 ، سنة1968 .

نقرة التهامي، الكمال الإنساني في شخصية محمد ضمن كتاب في ضوء القرآن والسّنة، الشركة التّونسية للتّوزيع،1976 ، ص69 .

نقرة التهامي، الوحي والتّنزيل بين التّفسير والتأويل الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني معاني الوحي والتّنزيل ومستوياتهما، أفريل – ماي 1979 سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد6 ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1980 ، ص 173 –209 .

نقرة التهامي، حقوق الإنسان بين واقع الممارسة وتعاليم الأديان، الملتقى الإسلامي – المسيحي الثالث حقوق الإنسان ماي1982 ، سلسلة الدّراسات الإسلامية عدد9 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس1985 ، ص 101–113 .

نقرة التهامي، سيكولوجية القصّة في القرآن، الشركة التّونسية للتّوزيع، تونس ط1987/2.

نقرة التهامي، عقيدة البعث في الإسلام، سلسلة الدراسات الإسلامية عدد2 ، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس1975 .

نقرة التهامي، في ضوء القرآن والسنّة الشّركة التّونسية للتّوزيع، تونس1977 .

نقرة التهامي، محمد مؤسس حضارة، ضمن أعمال ملتقى الندوة الإسلامية بالقيروان، «المسلمون في عالم اليوم» جانفي1984 ، الدّار التّونسية للنشر 1984 ص 17.

نقرة التهامي، مواجهة الإسلام لتحدّيات العصر وأثرها في حياة المسلمين ضمن: واقع المسلمين وتحدّيات العصر تونس1984 ، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية .1986 ص89 .

نقرة مصطفى، بيّنات النّبوة الخاتمة من القرآن والسنة والأخبار، دار التركي للنشر تونس1988.

واردة المنجي، جذور الحركة اليوسفيّة، المجلّة التاريخية المغربية العدد 2 ماي 1993ص 480 −563 .

وهبة مراد، الدّين والاقتصاد، دار سينا للنّشر، القاهرة1990 .

Bibliographie en langues étrangères

Abdelmoula Mahmoud, L'université zaytounienne et la société tunisienne. Thèse de Doctorat de 3ème cycle en sociologie. Ed. C.N.R.S., 1971.

Ansari Abdou Filali, Hichem Djaït où la tyrannie du paradigme. CERES, 1993.

Arkoun Mohamed, Esai sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose, paris 1973,

Arnaldez, Roger, Trois messagers pour un seul Dieu, Ed, Albin Michel, Paris, 1983.

Ben Achour Mohamed El Aziz, Islam et contrôle social à Tunis aux XVII° et XIX° siècles, dans : La ville arabe dans l'Islam, C.E.R.F. Tunis - C.N.R.S., Paris, 1982 p. 133.

Ben Achour Mohamed El Aziz, L'itinéraire d'une famille tunisienne d'origine andalouse : Les Ibn-'Ashur XVII-XX° siècles, dans Etude sur les morisques andalous, études hispano-andalouses, Ed Institut d'archéologie et d'art, Tunis 1983, p. 15-27.

Ben Achour Yadh, Islam perdu, Islam retrouvé dans Annuaire de l'Afrique du Nord 1979., Paris C.N.R.S. 1979, p. 65-76.

Ben Achour Yadh, L'état nouveau et la pihilosophie politique et juridique occidentale Ed. centre d'étude, de recherche et de pub. F. de droit et des sciences pol. écon. 1980.

Ben Achour Yadh, L'Islam et constitution R.T.D, 1974 p. 121.

Ben Achour Yadh, Mutations culutrelles et juridiques vers un seuil minimum de Modernité dans changements et politiques au Maghreb, Ed. C.N.R.S., Paris 1991, pp. 13-27.

Ben Achour Yadh, Normes, Foi et loi en particulier dans l'Islam, C.E.R.E.S. éditions 1993.

Ben Achour Yadh, Religion, justice et obéissances au pouvoir dans la pensée politique islamique classique. R.T.D. 1980 p 77-94.

Ben Dhia A. et Farthat M., Les conflits de filiation en droit tunisien (à propos de civ. 25/6/1968) R.T.D, 1975 p. 39.

Ben Hadj Yahia Béchir, La révocation de l'adoption en droit tunisien. R.T.D. 1979, 1979 N°1 p. 93.

Ben Hammed M. Ridha, Laïcité et fondamentalisme en Tunisie. R.T.D , 1985. p. 103-142.

Ben Salah Hafedh, Système politique et système religieux en Tunisie, Mémoire pour le Diplôme d'Etudes supérieures des sciences politiques (1973-1974).

Bouhdiba Abdelwahab, Criminalité et changements sociaux en Tunisie. Uni. de Tunis, Les mémoires de C.E.R.E.S. Tunis 1965 (Ibla N° 112, 1965)

Bouhdiba Abdelwahab, Culture et société, P.U. de Tunis, 1978.

Bouhdiba Abdelwahab, Genèse du concept de nation en Tunisie, Bruxelles, 1968, dans : A la recherche des normes perdues. M.T.E. 1973.

Bouhdiba Abdelwahab, Islam et Sexualité, Université René Descartes Paris V, 1972, (Manuscrit), Publié sous le titre : la sexualité en Islam, R.U. F. (Sociologie D'aujourd'hui) 1975, Tunis, 1975.

Bouhdiba Abdelwahab, Islam, tolerence et rigueur, dans : Raison d'être, C.E.R.E.S, Tunis ; 1980 p 201-209.

Bouhdiba Abdelwahab, Islamicité et Historicité dans : A la recherche des normes perdues M.T.E., 1973, p.151-156.

Bouhdiba Abdelwahab, L'éthique islamique du travail dans : Echanges. Vol. II/ n° 1 Avril 1980 p 3-6.

Bouhdiba Abdelwahab, L'Islam en Tunisie dans : A la recherche des normes perdues, M.T.E. 1973 p. 157-170.

Bouhdiba Abdelwahab, L'Islam et le sens de la vie, dans : culture et société, Presse universitaire, Tunis, 1978 p25.

Bouhdiba Abdelwahab, L'Islam maghrébin : Essai d'une typologie, Revue Tunisienne de science sociale, 2ème Année, Dec, 1965, n° 4, p. 3-16.

Bouhdiba Abdelwahab, La Shari'a et la Sexualité dans : Culture et société, P.U. Tunis, 1978 p. 33-40.

Bouhdiba Abdelwahab, Le Hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam. Revue Tunisienne de science sociale, n° 1, sept 1964, p. 7-14.

Bouhdiba Abdelwahab, Le statut de la femme en Islam dans : Raison d'être, C.E.R.E.S, Tunis 1980 p. 188-195.

Bouhdiba Abdelwahab, Public et justice : Une étude pilote en Tunisie, Institut de recherche des Nations unies sur la défense sociale. Publication n°4, Rome 1971 p. 182.

Bouhdiba Abdelwahab, Quêtes sociologiques, continuités et ruptures au Maghreb, C.E.R.E.S. Tunis, 1995, (collection enjeux).

Bouhdiba Abdelwahab, Raison d'être. C.E.R.E.S Tunis, 1980.

Boularès Habib, L'Islam, la peur et l'espérance Ed. J.C. Lattès, 1983.

Bourdé G et Martin H., Les Ecoles historiques, Ed. Seuil Paris, 1983.

Burgat François, Intégristes : La voie Tunisienne, dans : Grand Maghreb N° 33/34. oct 1984 p. 61-63.

Burgat François, Islamisme en Tunisie : La crise ? dans : Grand Maghreb n° 44 (Nov. 1985) p 445-452.

Burgat François, L'Islamisme au Maghreb, La voix du Sud, (Tunisie, Algérie, Libye, Maroc) Ed. Karthala, Paris, 1988.

Camau Michel, Pouvoir et institution au Maghreb. Cérés Production, Tunis 1978.

Camau Michel, Religion politique et religion d'Etat en Tunisie. Dans l'Islam et politique au Maghreb Paris C.N.R.S. 1981 p. 221-230.

Caspar, Robert, Traité de Théologie Musulmane, TI, Rome 1987.

Charfi Abdelmajid, La révélation du coran et son interprétation Positions classiques et perspectives nouvelles, dans Lumières et vie, n° 163 Juil-Août 1983 p. 5-20.

Charfi Abdelmajid, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, dans Islamochristiana, N°8, 1982.

Charfi Mohamed, Introduction à l'étude du Droit, publication Centre des études et de recherches de la Faculté de Droit et de Sciences politiques et économiques, Tunis, 1983.

Charfi Mohamed, Islam et Droits de l'Homme dans Islamochristiana, n°9, 1983, p. 13.

Charfi Mohamed, L'influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans (Tiré à part du Receuil des cours, tome 3 (1987 III) Martinus Nihoff Publishers, Dordrecht / Boston / Lancaster pp. 329-431.

Charfi Mohamed, Le droit Tunisien de la famille entre l'Islam et la modernité R.T.D, 1973 pp. 11-37.

Chérif M. Hédi, Pratique d'historien dans la Tunisie d'aujourd'hui, dans Sciences sociales,, Sciences morales itinéraires et pratiques de recherche, Alif, IRMC, 1995 p. 113-120.

Chérif M. Hédi, Témoignage du "Mufti" Qasim 'Azzum, sur les rapports entre turcs et autochtones, dans la Tunisie de la fin du XVI°S.

Comte Auguste, La science sociale, Ed Idées, Gallimard,1972.

Dachraoui Farhat, Le Califat fatimide au Maghreb : histoire politique et institutions. (296-362 / 909-973). S.T.D, 1981.

Daghfous Radhi, Aspect de la situation économique de l'Egypte au milieu du V° s/ milieu du XI° s : Contribution à l'étude des conditions de l'immigration des Tribus arabes Hilal et Sulaym, en Ifriquiya, Cahiers de Tunisie, n° 97-98. 1er et 2ème Trim 1977 p. 23-50.

Daghfous Radhi, De l'origine sulaym, cahiers de Tunisie, n° 91-92, 3ème et 4ème Trim, 1975 p. 41-68.

Debbash Charles, La République Tunisienne, Paris 1962.

Dhaouadi Zouhaier, Islamisme et politique en Tunisie, Peuples Méditerranéens N°21 (oct - déc. 1982) p. 153-170.

Dhaouadi Zouheir, L'Islamisme progressiste en Tunisie, la difficile emergence d'une gauche islamique in Soual, n° 5, avril 1985 pp. 201-208.

Djaït Hichem, Al-Kufa, naissance de la ville islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.

Djaït Hichem, Du réformisme à la révolution dans journal : Démocratie n° Mars 1989 p. 12-13.

Djaït Hichem, Influence ottomane sur les institutions la civilisation et la culture tunisienne du XVI° au XIX° siècle. Revue d'histoire maghrebine n° 6, Juillet, 1976 p. 150-156.

Djaït Hichem, Islam et capitalisme, Les cahiers de Tunisie, Tome XVI, 1968, n° 61-64, 1968 p. 13-25.

Djaït Hichem, Islam et politique dans Islam et politique au Maghreb, Ed, C.N.R.S. Paris 1981, p. 141-149.

Djaït Hichem, L'Europe et l'Islam, Ed du Seuil Paris 1978.

Djaït Hichem, La conquête arabe (27-64 / 645-705 ap. J.C) dans Histoire de la Tunisie, le moyen âge. STD, Tunis, 1971, p. 11-39.

Djaït Hichem, La personnalité et le devenir arabo-Islamique, Ed du Seuil, paris, 1974.

Djaït Hichem, La Religion et la politique en Islam. Journal "Le Temps" 12-2-76 p. 16, Revue de presse n° 202, Fév 1976.

Djaït Hichem, La Wilaya d'Ifriqyia au II / VIII siècle : Etude institutionnelle, Studia Islamica, Vol, 27, 1967, p. 78-122, Vol 28, 1968, p. 79-109.

Djaït Hichem, Note sur le statut de la province d'al-Andalous, de la conquête à l'instauration de l'émirat omoyyade (93-138H/711-756 ap J.C) Cahiers de Tunisie, n° 61, 62, 63, 64, 1er, 2ème, 3ème, 4ème trim 1968, p. 7-11.

Djaït Hichem, Sur les trois mises en question de la modernité entre Islam et Occident. des concilium n° 116. France - Beauchesne 1976, p. 113-118.

Djaït Hichem, Une quête pour les valeurs en Islam. dans Diogène n° 124, (oct-déc 1983) p. 95-111.

Duteil Mirelle, L'intégration islamique au Maghreb, La pause ? (2ème partie : La Tunisie) Grand Maghreb N° 26 Nov 1983, p. 39-41.

Feki Habib, Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (organisation et doctrine). Publications de l'Universté de Tunis, 1978.

Ghannouchi Abdelmajid, La temporalité et les dimensions dans la pensée sacrée et la pensée profane arabes., 1ère Rencontre Islamo-Chretienne, Tunis, CERES, 1974 p. 64-79.

Ghrab Saad, Ibn 'Arafa et le Malikisme en Ifriquia au VII/XIVs., série Lettres, volume XII, Publications de la faculté des lettres de la Manouba (2 tomes), 1996.

Green Arnold. H., Political attitud and activities of the Ulama in the liberal age : Tunisia as an exceptional case., IJMS, vol 7, n° 2 Avril 1976, p. 209-241.

Hermassi Abdelbaki, Etat et société au Maghreb, Etude comparative, Ed, Authropos, Paris, 1975.

Hermassi Abdelbaki, L'Etat tunisien et le mouvement Islamiste, dans changements Politiques au Maghreb, Ed. CNRS, Paris, 1991, pp. 297-308.

Hermassi Abdelbaki, La société tunisienne au miroir islamiste, dans Maghreb-Machreq, Monde arabe, n° 103, Janv-Mars, 1984, p. 39-56.

Hildesheimer François, Introduction à l'histoire, Ed., Hachette, Paris, 1994.

Huntington, P. Samuel, Le Choc des civilisations Ed. Odile Jacob, Paris 1997.

J.O.R.T, N° 54, 26 oct 1965, Deux arrêtés du Ministre de l'Educaiton Nationale relatifs à la Licence de théologie et des sciences religieuses et au certificat zeitounien de prédication et orientation religieuse.

J.O.R.T, n°31 - 28 av / 1er Mai 1987 p. 574 – 575, Décret n° 87-663 du 22 Avril 1987 portant création du Conseil islamique supérieur de la République Tunisienne.

J.O.R.T, Zaytouna : sa réforme, son intégration dans l'Université Tunisienne. J.O.R.T. Loi 58-118 du 4 Nov. 1958 (enseignement en général), Décret 60-98 du 31 mars 1960 (création et organisation de l'université) création d'une Faculté de théologie : Décret 61-110 du 1er Mars 1961. Décret 61-357 du 27 oct 1961 (relatif à la licence de théologie et au certificat zeitounien de prédication et orientation religieuse).

Kraiem Mustapha, La recherche historique en Tunisie R.H. M. n° 9, juilet, 1977 p. 333-339.

Krichen Zyed, Pour une nouvelle exégèse de l'Islam, dans : Peuples Méditerranéens, N°21 (oct - dec 1982) p. 15-22.

L'Instruction religieuse dans l'enseignement secondaire officiel en Tunisie, des Doc. NA n° 569, 6 juillet 1964.

L'Islam contestataire en Tunisie, J. Afrique n° 949 (14 mars 1979) p. 82-83.

L'Islam en Tunisie : Essai de bibliographie, Tunis B. Nationale 1980.

L'Islam et la politique, Le Maghreb n° 10 Juin 1981 p. 27-37.

Laghmani Slim, Le droit des gens est-il nécessairement international ? (2ème partie), RTD, 1987 p. 155.

Lahmichi Ibrahim, Islam et contestation au Maghreb, Ed, L'Harmattan, 1989.

Laïd M. Ladeb, L'Islam et le developpement politique en Tunisie, Mémoire, Diplôme d'Etudes supérieures de Sciences poltiques, Faculté de Droit et sciences politiques université de Paris (S.D.)

Lasoued Hassen, Le déclin du sacré dans la société tunisienne d'aujourd'hui. Tunis, 1ere Rencontre Islamo-chretienne, 1974 p. 170-181.

Le M.T.I. a-t-il droit à la législation?, Le Maghreb n° 81 10 Dec 1983 (ensemble d'Articles)

Lelong Michel, L'enseignement supérieur Islamique IBLA, vol 25, n° 98, 2ème trim 1962, p. 181-184.

Lelong Michel, La formation civique, morale et religieuse dans l'enseignement tunisien IBLA ,n° 99 3/1962, p. 257-270.

Lelong Michel, La licence de Théologie et des Sciences Religieuses. IBLA n° 101 1 / 1963 p. 51-53.

Lelong Michel, Le Diplôme Zeitounien de Prédication et d'orientation Religieuse. IBLA 102- 2 / 1963, p. 163.

Lelong Michel, Le Patrimoine musulman dans l'enseignement tunisien après l'indépendance, Tunis 1970.

Lelong Michel, Les manuels d'enseignement islamique IBLA 114 2/3- 1965 p. 271.

Lelong Michel, Quelques aspects récents de la Pensée Religieuse en Tunisie IBLA n° 139 1977 / 1 p. 109-125.

Mezghani Ali, Code de Statut personnel et Droit musulman classique RTD II, 1975.

Mezghani Ali, Lieux et non lieux de l'identité. Sud Editions, Tunis 1998.

Mezghani Ali, Reflexions sur les relations du code de Statut personnel avec le droit musulman classique. RTD n° 2, 1975 p. 53.

Meziou Kalthoum, Feminisme et Islam dans la reforme du code du Statut personnel du 18 Fevier 1981. RTD, 1984 p. 253.

Michaud, G et Marc E., Vers une science des civilisation Ed. Complexe, 1981.

Nikki R. Keddie, The Islamist Movement in Tunisia, The Maghreb Review, vol, II, I, 1986, p. 26-39.

Talbi Mohamed, (en collaboration) Histoire de la Tunisie : Le moyen âge (l'Ifriqiya à l'époque Aghlabide) STD, 1971.

Talbi Mohamed, Al-'IRGA : de la théologie du Salut à Kairouan au II / IX°, dans Aktën des VII Kongresses für Arabistik und Islamwiddenenschaft. Göttingen 15 bis 22 August 1974, Ed Göttingen. Vandenhoeck et ruprecht 1976, p. 348-363.

Talbi Mohamed, Chrétiens et musulmans sur la voie du dialogue. Jeune - Afrique N° 960 Mai 1979. pp. 62-63.

Talbi Mohamed, Conscience et liberté dans La liberté religieuse N° 31, pp. 5-17, 1986.

Talbi Mohamed, Du nouveau sur l'I'TIZAL en Ifriqiya au III/ IX° dans Etudes Arabes et Islamiques. I-Histoire et civilisation, L'Asiatique 1975 vol 4, p. 201-207.

Talbi Mohamed, Etudes d'histoire Ifriqiyenne et de civilisation Musulmane Médiévale, Tunis, 1982.

Talbi Mohamed, Fiqh et Taxation (tas'ir) Une contribution à l'histoire des doctrines économiques, dans les Mélanges charles Pellat, N° spécial des cahiers de Tunisie (Tunis 1987), N° 139-140, p. 121-158.

Talbi Mohamed, Foi d'Abraham et foi Islamique dans Islamochristiana, N° 5, 1979, p. 1-5.

Talbi Mohamed, Foi d'Abraham, le sens d'un non sacrifice. dans Islamochristiana, N° 8, 1982, p. 1-11.

Talbi Mohamed, Héresie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargawata, SNED, 1973.

Talbi Mohamed, Intérêt des œuvres juridiques traitant de la guerre pour l'histoire des armées médiévales ifriquiennes. Cahiers de Tunisie N° 4, 1956 p. 289.

Talbi Mohamed, Islam et dialogue, Tunis 1972, Trad, ar par El-Ghozi, R. dans : Islamochristiana, Rome 1978, n° 4 pp. 1-26. sous le titre : Islam et dialogue (réflexions sur un thème d'actualité), Tunis, M.T.E. 1972.

Talbi Mohamed, Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes, dans : Islamochristiana n°7, 1981, p. 57-77.

Talbi Mohamed, L'Emirat Aghlabide, histoire politique (800-909), Paris, 1966.

Talbi Mohamed, L'Expression Religieuse dans la Presse et les Revues tunisiennes aujourd'hui (1984-1985), The Maghreb Review vol II, I, 1986 p. 1-18.

Talbi Mohamed, L'Islam et le monde moderne dans : Confluent, n° 8 Juin-juillet 1960 p. 398-405, dans Politique Etrangère, n° 2, Paris, 1960, p. 101-109.

Talbi Mohamed, La liberté religieuse, droit de l'homme ou vocation de l'Homme ? Réflexion sur l'insertion de la foi dans les exigences spirituelles de notre temps, 4ème Rencontre Islamo-chretienne, Tunis, C.E.R.E.S., 1988, p. 171-192.

Talbi Mohamed, La liberté religieuse : Une perspective musulmane, dans : Conscience et liberté n° 31, 1er semestre, 1986, pp. 5-17.

Talbi Mohamed, Le Christianisme vu par l'Islam. Comprendre N°84-05, 18/6/1984 p. 13, N° 85/04, 26/5/1986 p. 11; dans : Initiation à la pratique de la théologie, sous la direction de Bernard Lauret et François Refouté, tome I : Introduction, éd du cerf, Paris, 1982, p. 423-443.

Talbi Mohamed, Les Bida', dans Studia Islamica, XII, 1960 p. 47-77, dans : Confluents, 26 Déc, 1962 pp. 799-810.

Talbi Mohamed, Les structures et les caractéristiques de l'Etat islamique traditionnel. Cahiers de Tunisie, Tome XXXVI, N° 143-144, 1988, pp. 231-256.

Talbi Mohamed, Liberté religieuse et transmission de la foi, dans Islamochristiana, n° 12, 1986, p. 27-47.

Talbi Mohamed, Musulmans aujourd'hui, dans : Axes, tome VIII / 2, Dec 1975 / Jan 1976 p. 9-19.

Talbi Mohamed, Une communauté des communautés (le droit à la différence et les voies de l'Harmonie) dans : Islaochristiana, N° 4, 1978 pp. 11-25.

Talbi Mohamed, Une expérience musulmane de la prière dans : Comprendre, N° 80, 9 sep 1976 (série bleue)

Tlili Béchir, Note sur des questions d'historiographie tunisienne R.T.S.S. n° 27, 1971 p. 233-239.

Tlili, Béchir, La recherche en Tunisie, cahiers de Tunisie, n° 77-78, 1972, p. 125-133.

Triki Fathi, L'Islam et l'Idéologie de l'engagement, 3ème Rencontre Islamo-chretienne Tunis, CERES, 1985 p. 103-121.

Zaghal Abdelkader, L'Islam, les Janissaires et le Destour, dans : Tunisie au présent, Paris, C.N.R.S. 1987, p. 375-402.

Zaghal Abdelkader, Le retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés : Le cas de la Tunisie, dans : Annuaires de l'Afrique du Nord 1979. Paris, C.N.R.S. 1979 p. 41-64.

Zannad Traki, Symboliques corporelles et Espaces Musulmans. C.E.R.E.S., Productions (Horizon maghrébin), 1984.

فهرس المحتوى

تم طبع هذا الكتاب
بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

...حظيت الاتجاهات الرئيسيّة في طرق مختلف القضايا ذات الصلة بالفكر الإسلامي باهتمام الأستاذ الحمامي، فحلّل ما جاء في الدّراسات التقليدية والرسمية من كتابات متعلّقة بالنّصوص التّأسيسية وبالنّصوص الثواني، في الفقه وعلم الكلام وتاريخ الإسلام، ومن كتابات متعلّقة بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، ثم بالحوار الإسلامي المسيحي، ودرس ما ورد في الكتابات الاسلاموية التونسية حول برامج التعليم، وفوضى التخطيط، والمرأة، ليستخلص مدى واقعية الفكر الاسلاموي ومثاليته سواء في اتجاهه الغالب أو في إنتاج "اليسار الإسلامي" أو "الإسلاميين التقدّميين".

إلا أنّ المؤكّد لدينا هو أنّ القارئ لن يكتشف خصوصية الفكر الإسلامي في تونس وطرافته وإسهامه المتميّز في تحيين الفكر الإسلامي عموما وفي إغنائه، من خلال هذه الأصناف من الدّراسات، بقدر ما سيكتشف هذه الخصال من خلال ما سمّاه الباحث "الدراسات الحداثية"، وهي دراسات تنتمي إلى اختصاصات متعدّدة، منها التاريخي ومنها القانوني، ومنها الفلسفي، ومنها الاجتماعي، ومنها الحضاري، على تفاوت بينها من حيث الكمّ ومن حيث الأهميّة.

ونحن، إذ أتيحت لنا فرصة الإشراف على هذا العمل عندما كان رسالة دكتوراه دولة، ونتشرّف بتقديمه منشورا، يحدونا الأملُ في أن نراه يحظى بما هو جدير به من توزيع على نطاق واسع حتى يُرفع، بما فيه من معلومات موثّقة وغزيرة، بعضُ الغبن عن الجهود الفكرية التونسية المعاصرة، الرائدة والوريثة لتيّار إصلاحي عريق، ولكن لا يعرفها مع الأسف سوى النزر اليسير من الباحثين، فضلا عن عموم القراء شرقا وغربا.

عبد المجيد الشرفي

عبد الرزّاق الحمّامي :

مبرّز في اللّغة والآداب العربيّة ودكتور دولة في الحضارة العربيّة الإسلامية، أستاذ محاضر بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة.

صدر له :

- من قضايا الفكر الديني بتونس **1992**.
- المجتمع التّونسي من خلال مجلّة إبلا، **1998**.
- المرأة بين الحقيقة والتأويل، **1999**.

وبالإشتراك :

- تدريس العربيّة وتطوّره في السنة النهائية من التعليم الثانوي (**1959-1984**)، **1986**.
- ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين، **1996**.
- المسلم في التاريخ، **1996**.
- الحبيب بورقيبة وإنشاء الدولة الوطنية : قراءات علمية للبورقيبية، **2000**.

ت د م ك : 6-278-37-9973 الثمن :20 دينارا

